

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología)



**EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO Y EL
PROBLEMA DE IDENTIDAD EN EL “EDIPO REY”
Y LA “ANTÍGONA” DE SÓFOCLES.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Daniel Wankun Vigil

Bajo la dirección del doctor

José Miguel Marinas Herreras

Madrid, 2011

ISBN: 978-84-694-2892-4

© Daniel Wankun Vigil, 2011

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO

Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD

EN EL *EDIPO REY* Y LA *ANTÍGONA* DE SÓFOCLES

TESIS DOCTORAL

DANIEL WANKUN VIGIL

DIRECTOR: DR. JOSÉ-MIGUEL MARINAS HERRERAS

AÑO 2010

*Die Auseinandersetzung mit dem Geist, mit dem Licht, ergreift.
La confrontación con el Espíritu, con la Luz, conmueve.*

Ludwig Wittgenstein

PRESENTACIÓN

La recurrencia a las tragedias griegas para vislumbrar una luz en el horizonte de la filosofía ha sido un recurso utilizado con mucha frecuencia. Las tragedias evocan una condición especial del ser humano, confrontado con su destino, el deseo de los dioses, y provocan la empatía del espectador o del lector, como es nuestro caso. En la búsqueda por dar forma a una inquietud académica surgida desde hace ya muchos años, encontré en *Edipo Rey* una especial manera para abordar el problema de la identidad, teniendo una aproximación desde la pragmática del lenguaje, y destacando igualmente elementos materiales del propio personaje presentes en la obra misma. Sin embargo, la forma más bien estética de presentar la conformación de la identidad, dejaba un vacío que era precisamente la lucha por el reconocimiento de la propia identidad, que no se asomaba con la suficiente claridad en el *Edipo Rey*, pero sí en la *Antígona de Sófocles*.

Confrontar ambas tragedias, desde la doble mirada de la identidad y el reconocimiento, es la labor que aquí me empeño en hacer, no como dos caras de una misma moneda, sino como una fecunda interrelación de ambas obras, personajes y temáticas, a modo de una hélice, o trenza que va entrelazándose sin llegar a confundirse; y que nos permite tener una visión o mapa más claro de esta problemática.

¿Por qué la identidad se presenta como un problema? ¿Por qué simplemente no se afirma que se es, sin adjetivos ni incluso sustantivos? La pregunta –y por tanto, su problematización– sobre la identidad surge en un contexto de crisis, de cambios efectuados en nuestro mundo moderno que confrontan al ser humano con lo que desea ser. El *¿quién soy yo?* nace de una experiencia de *desconocimiento*, de falta de conocimiento, de asombro por lo que uno se ha pensado hasta ese momento. Las múltiples identidades que se nos adscriben provocan en nosotros aceptación o rechazo; generan muchas veces vivencias contrapuestas, que pueden generar violencia tanto en el fuero interno como en el externo. El proceso de *reconocimiento*, acto propio y también de los otros, está llamado a estabilizar esta búsqueda por saberse y vivirse uno mismo. Y como iremos desentrañando, es posible concebirlo también como un esfuerzo colectivo, el darnos una identidad –donde ese *nos*, puede significar múltiples colectivos.

Edipo Rey y *Antígona* pueden mostrar un camino, una vía de escape a este problema de la identidad a través de la conceptualización filosófica, porque encarnan situaciones límite, de crisis infranqueable, de confrontación consigo mismo, de modo

que la indiferencia y la apatía por uno mismo –y por el otro- no tienen lugar. Se produce aquella empatía que la representación dramática tiene por finalidad, como bien nos lo recordará Aristóteles en su *Poética*.

El recorrido propuesto es iniciar con una referencia a la tragedia griega, especialmente la mirada de Sófocles, sustentando la utilización de sus textos –y el contexto en el que ellos se plasman y realizan- con fines filosóficos (introducción), para, en un segundo momento, hacer una presentación de la problemática de la identidad (capítulo primero) y del concepto de reconocimiento en el panorama actual (capítulo segundo). Un tercer movimiento nos llevará a recorrer las sugerencias que el *Edipo Rey* y la *Antígona* de Sófocles nos proponen sobre estas realidades (capítulos tercero y cuarto), para finalmente, desembocar en su vertiente ético política (capítulo quinto), llegando a extraer las consecuencias que se desprenden de la investigación llevada a cabo, abordar el concepto de reconocimiento que ha surgido de estos textos y cómo afronta el problema de la identidad, incluso yendo más allá de la consideración de esta problemática (conclusiones).

Sin ánimo de establecer una diferenciación radical, he querido presentar la identidad bajo la sombra del término “problemática”, mientras que la “conceptualización” hacía su efecto en el reconocimiento. De ahí que interrogarnos por la identidad genera más que respuestas, nuevos frentes, nuevas propuestas, nuevas imágenes cambiantes –aunque podamos referirnos a ellas como paradigmas o modelos-, mientras que con el reconocimiento he querido acotar, delimitar, señalar propuestas más específicas de ciertos autores representativos y relevantes en sus conceptualizaciones. La identidad seguirá, por tanto, la dinámica de los círculos concéntricos, pero a la vez interdinámicos, que crean y recrean una realidad cada vez más compleja, y, por su parte, el reconocimiento nos aproximará a rasgos, matices incluso, que permitirán centrar nuestra atención en elementos llamativos de esta, igualmente compleja, conceptualización.

Se hace necesario establecer, como punto inicial el preguntarnos de qué identidad estamos hablando. Podemos pensar la identidad en relación al sujeto que la detenta (individual, colectiva), o en relación a características más resaltantes y permanentes de dicho sujeto (religiosa, racial, cultural, social, sexual), o destacando aspectos de cómo es abordada esa identidad (narrativa, psicológica, biológica, biográfica).

Cualquiera de estas aproximaciones funciona como un eslabón de la cadena que conforma la identidad, o mejor dicho, deberemos entender que no es una, sino múltiples las identidades que detentamos. Este es ya un posicionamiento en relación al propio abordaje de la problemática, y desearía sustentarlo desde el rompimiento, ruptura –o desgarre- de una concepción más bien estática de la identidad, que ha dado paso a la fragmentación del sujeto y sus múltiples identidades. No tanto un evanescimiento del sujeto, como una explosión del mismo, en muchas identidades.

El filósofo francés Edgar Morin, en un intento por pensar la complejidad de lo real, presenta la dificultad de hacerlo en relación con el ser humano en su totalidad. Recurriendo a una cita de Pascal, afirma que seguimos siendo un misterio para nosotros

mismos¹, y que esto se debe a que, paradójicamente, cuanto más conocemos, menos comprendemos al ser humano; de ahí que se plantee un enfoque existencial, que pueda incorporar la angustia, el goce, el dolor, el éxtasis; ya que el problema humano, hoy, no es sólo de conocimiento –dice Morin- sino que es un problema de *destino*.

Situados desde esta perspectiva, la orientación de la problemática de la identidad no será la de partir de un determinado concepto sobre ella, al menos, no de un concepto completamente definido y cerrado, y aplicarlo a un personaje o individuo –léase Edipo o Antígona-, sino que procuraremos avanzar en dirección de que el estudio de estas dos tragedias griegas nos permitan llegar a una comprensión más amplia de lo que la propia identidad es, ligada a la interiorización del destino del propio ser humano, entendiendo la identidad entonces como una dimensión que nos permite concebirnos más como quién queremos ser, que propiamente quiénes somos.

Ciertamente esta forma de entender la identidad se enmarca en la reflexión hermenéutica contemporánea, que critica una forma estática y poco permeable de la identidad, por lo que la recurrencia a autores como Paul Ricoeur, Francis Jacques o Emmanuel Levinas justificará esta postura en el plano teórico, junto con las consideraciones provenientes del campo de la ética política, que desarrolla por su parte lo que hoy llamamos *políticas de identidad* y que presentan el dinamismo de este concepto enlazado con la búsqueda más práctica –en formas de vida concretas- de las consecuencias en el marco de una vivencia comunitaria de lo que las identidades implican, unidas a los aportes provenientes del psicoanálisis, la antropología cultural o la sociología que tienen en cuenta también la identidad, y de forma muy especial los procesos que llevan a la misma –Sigmund Freud, Jacques Lacan, Claude Lévi Strauss y Habermas serán nuestros acompañantes. Y será la cualificación de la identidad como una identidad narrativa –que puede ser contada, narrada, descrita –J.M. Marinas y C. Thiebaut nos servirán para tal caso- la que permita enlazar la identidad con el concepto de reconocimiento.

Identidad y reconocimiento son nociones y problemáticas que se interrelacionan y fecundan mutuamente. Las consideraciones al debate contemporáneo sobre las luchas por reconocimiento (Paul Ricoeur, Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser, especialmente; y su imprescindible referencia al Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*) nos permitirá comprender la complejidad de dar una conceptualización que facilite avanzar en dirección a una real asunción de derechos y compromisos en el marco de una sociedad postindustrial como la nuestra; en un mundo globalizado que nos acerca y nos interpela.

Aparecerán también consideraciones en torno a temas que están circundando el concepto de reconocimiento, y que pueden dar un matiz especial a esta aproximación desde la lectura de las tragedias de Sófocles, como el tema de la *mímesis* o imitación, tanto desde la lectura de los clásicos como Aristóteles y su *Poética*, como la lectura contemporánea de René Girard, que hace de este concepto el centro de su teoría interpretativa. Esta última consideración genera una reflexión aneja, que es sobre la

¹ MORIN (2008) La cita de Pascal es la siguiente: “¿Qué quimera es pues el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra; depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará este embrollo?”, p. 13.

violencia y la muerte, aspectos muy presentes en la tragedia en general, y en *Edipo Rey* y *Antígona*, de forma muy particular.

Como queda claro, la aproximación a los escritos de Sófocles la hago desde una perspectiva contemporánea, sin entrar en mayores consideraciones de índole filológica, salvo cuando ésta depare algún esclarecimiento de la temática en cuestión, y con énfasis en la preocupación ético política que generan estos conceptos y problemáticas de la identidad y el reconocimiento. Aproximación que se aparta de una consideración eminentemente literaria, también, por lo que la consideración sobre la tragedia –en cuanto género literario- no tendrá mayor realce que el de su connotación práctica –el contexto del origen de la tragedia y su función en cuanto obra representada. Y aquí recibiré la ayuda de Nicole Loraux, con sus magníficas aproximaciones al mundo griego clásico, especialmente en su vertiente política –secundada por la recepción de su obra y trabajo por parte de Ana Iriarte.

La referencia al propio Sófocles y a sus pretensiones a través de sus obras no llegará a ser tan significativa –aunque se tenga la aproximación de los ya clásicos como Reinhardt, Vernant, Vidal-Naquet, Bollack, o más recientes como Rocío Orsi-, pues lo que me interesa de los textos es que ellos mismos generen sus propias preguntas en torno a la exploración de la identidad y el reconocimiento, que pueda hacer saltar elementos no considerados incluso por el propio autor, de modo que permitan un acercamiento más rico y creativo para esta investigación, que se mueve desde el ámbito de la filosofía, es decir, del cuestionamiento incesante e inacabado por acercarse a una realidad que le asombra y le sobrepasa, con los recursos que la razón y la intuición le permiten acceder. De ahí que la consideración e inclusión de una mirada femenina a estos textos –especialmente en el de *Antígona*- genere una rica deriva interpretativa.

Se tendrá en cuenta la tradición filosófica, y la recepción tenida de las dos tragedias de Sófocles, cuya influencia se destaca hasta nuestros días. Aristóteles, Hegel, Kierkegaard, Martha Nussbaum, Michel Foucault, Judith Butler especialmente. Menor cabida tendrá las interpretaciones hechas desde el psicoanálisis –no se abordará el complejo de Edipo, por ejemplo-, la antropología y lo mismo habrá que decir de la recepción artística –las recreaciones de la obra hecha por dramaturgos o poetas a lo largo de la historia, salvo algunos casos en los que un aporte significativo sobre el tema haga que sean considerados.

La apuesta de esta relectura de ambas obras en clave ético-política –de ahí su encuadre en este Departamento específico de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid- nos planteará interesantes cuestiones en torno a una ética narrativa de la propia identidad, y a las políticas de identidad y reconocimiento que se plantean desde un contexto de globalización y posmodernidad. Una mirada que intenta rescatar la presencia actuante del sujeto, un sujeto metamórfico, que se construye, de-construye y re-construye en su interacción con los otros desde su parresía y la performatividad de sus actos; otros que le demandan reconocimiento, que le exigen compromiso –o compromiso- de caminar juntos y de ser recordados –e incluso llorados.

Animándome a poner una imagen de lo que puede ser este trabajo, me imagino la Identidad y el Reconocimiento como las tramas que entretejidas producen una tela

que recibe las pinturas –Edipo y Antígona- a través de las pinceladas de este autor. Algunos trazos serán más bastos y gruesos, y algunos otros más delicados y con cierta maestría.

Los primeros, en relación con la identidad y el reconocimiento es que la identidad la encontramos a través de un doble rodeo: con los otros y a la búsqueda de otro. Es el camino que recorre Edipo, buscando al asesino de Layo, en esa pesquisa que le llevará a encontrarse con aquellos otros que le mostrarán su verdadera identidad: Aquél que buscaba era él mismo. Es un proceso de deconstrucción y reconstrucción de la identidad, a través de los relatos de los otros, pero por la unificación de los mismos – con el propio- hecho por uno mismo. En este caso, identidad y reconocimiento coinciden, *soy quien me reconozco, reconocido por los otros*. Por su parte, el reconocimiento recorre un camino análogo: en la búsqueda por el reconocimiento del otro, de sus derechos, de su identidad, acabamos logrando el reconocimiento de quiénes somos, logramos el reconocimiento de los otros. Es el recorrido, esta vez, de Antígona, que luchando por el reconocimiento de Polinices, logra su propio reconocimiento. Ella se ve confrontada con sus múltiples identidades, y deberá privilegiar alguna de ellas; aquella con la cual se siente más comprometida, forzando así su reconocimiento. En este caso la identidad y el reconocimiento se implican mutuamente, *soy quien te reconoce ante los otros, y tu reconocimiento por los otros es mi propio reconocimiento*. Es el dinamismo de identidades y reconocimientos múltiples y complejos, que confluyen en personajes con los que acabamos identificándonos y reconociéndonos.

Los otros, esos trazos más suaves y delicados, son las observaciones sobre la memoria y el olvido, sobre la gratuidad y la violencia, sobre el cuerpo y la intimidad, sobre la alteridad en uno mismo y la generosidad del *heteros*, sobre la *parrêsia* y la performatividad, sobre el duelo y la dignidad, la amistad y la gratuidad, pinceladas que van perfilando una realidad tan compleja como es la propia humanidad o inhumanidad del mundo, sus búsquedas, sus inquietudes, sus deseos y temores. Obra abierta, sin embargo. No conclusa, abierta al actuar, a la acción –ético/política- de nuevos sujetos re-descubiertos [Edipo] –o redes-cubiertos [cubiertos de redes (*philia*) como Polinices]- que subvierten y resitúan nuestro propio actuar –del *oikos* a la *polis*, y de la *polis* al *oikos* [Antígona]-; que siguen hablando de esos otros y de ese Otro [Tiresias] que podemos ser nosotros mismos.

Espero que la composición final sea del agrado de todos.

o. INTRODUCCIÓN

o.1. PANORAMA ACTUAL:

PERTINENCIA DEL TEMA DE LA IDENTIDAD Y DEL RECONOCIMIENTO.

“¿Quién soy?” parece ser una pregunta intemporal, que permitiría a cualquier filósofo plantear el problema de la identidad en cualquier momento de la historia, sin mayor necesidad de justificación que la simple experiencia de búsqueda, propia de la filosofía. Sin embargo, la contingencia de la entrada del siglo XXI a nuestras vidas –o ser nosotros parte de ese contexto- ha generado una serie de cambios que afectan las entrañas más profundas del ser humano, que incluso se plantea por su propia supervivencia como especie, o más íntimamente, se pregunta cómo reconocerse a sí mismo ante los cambios que lo transforman.

Identidad y reconocimiento afloran por doquier. Si miramos al campo sociopolítico debates sobre los derechos de minorías étnicas, religiosas, sexuales, etc., de expresar sus diferencias y obtener el reconocimiento adecuado para su equiparación con las demás personas –uso del velo en las escuelas o en los lugares públicos, matrimonio entre para parejas del mismo sexo y la adopción por parte de ellas, violencia de género, lucha contra la discriminación racial, autorización o negación para la construcción de mezquitas, por poner ejemplos variados y dispersos por el mundo- aparecen en el panorama habitual de nuestra vida moderna. Incluso manifestaciones culturales como el cine, traen con mucha frecuencia referencias veladas o explícitas a las consideraciones de la identidad y el reconocimiento: seres que mutan su identidad y que buscan ser reconocidos, desde los casos biológicos de hermafroditismo, superhéroes y villanos, y hasta mecanismos animados como los Transformers o Terminator; o clones que se ven afectados al descubrirse como tales, habiéndose pensado como humanos; o humanos que delegan en copias –avatares- o sustitutos robotizados para interactuar en el mundo, olvidándose -o desposeyéndose, si esto es posible- de su calidad de seres humanos.

Rosi Braidotti en su libro *Metamorfosis*² señala que no se trata de saber quiénes somos, sino, más bien, en qué queremos convertirnos. De modo que la identidad y el reconocimiento se conciben como procesos y no sólo como conceptos; como actividades que conforman o performan al ser humano, que diluye la dicotomía entre interno y externo, público y privado, naturaleza y cultura, biología y tecnología. La identidad y el reconocimiento como procesos metamórficos de la subjetividad que nos abren al futuro de lo que deseamos ser.

El surgimiento de nuevas voces que expresan no sólo sus necesidades, sino sus más profundos deseos, plantean la obligación de darles un curso adecuado, para que el reconocimiento de sus voces haga que se integren en la polifonía de un

² BRAIDOTTI (2005), p. 14. Por lo demás, el mundo griego está cargado de figuras metamórficas, como puede apreciarse en FRONTISI-DUCROUX (2006).

mundo que podemos construir y no sólo destruir. Voces que muestran la configuración de modos nuevos de ser y de vivir, de anhelar, de desear. Que pueden “indisponernos” porque rompen con nuestras tradiciones o costumbres, pero que no hacen otra cosa que mostrar la oculta realidad que son esos otros que están ahí, que somos nosotros mismos. Porque permitir la entrada de esos otros a “nuestro mundo” –nuestra vida, nuestro pensamiento, nuestra cultura, nuestra familia, nuestra intimidad- significa descubrir ese mismo mundo presente en nosotros mismos, descubrirnos con parte de esos mismos anhelos y deseos, que traerán, por supuesto, ciertos momentos de incertidumbre en nosotros mismos, una cierta “crisis de identidad” porque nos comprenderemos, como bien afirma Julia Kristeva “extraños a nosotros mismos”³.

0.2.LA MIRADA POSMODERNA: UN RETORNO IRÓNICO, NO INOCENTE AL PASADO.

Umberto Eco en su “Apostillas a El nombre de la rosa” afirma que *“la respuesta posmoderna a lo moderno consiste en reconocer que, puesto que el pasado no puede destruirse –su destrucción conduce al silencio- lo que hay que hacer es volver a visitarlo; con ironía, sin ingenuidad”*⁴. Releer las tragedias griegas desde esta perspectiva significa que podamos enfrentarnos a un mundo complejo como es el de la Grecia de Sófocles, sin olvidarnos que es nuestra preocupación contemporánea por la identidad y el reconocimiento la que nos lleva allá. Por supuesto, esta visita no es fortuita, el impacto de las obras trágicas ha marcado –y lo sigue haciendo- la conciencia de las personas, al enfrentarlas con la fragilidad de la condición humana –notorio en el caso de las tragedias sofocleas. Volvemos a las tragedias porque constatamos que ellas nos siguen hablando, que siguen siendo un pozo del cual podemos extraer sabiduría. Pero lo hacemos, también conscientes de los prejuicios –en el sentido que Gadamer señala en su teoría hermenéutica- que nos acompañan al acercarnos a ellas⁵.

No es la mirada ingenua que quiere descifrar el significado prístino que el autor ha querido dar a su obra –Schleiermacher ha quedado atrás, con su pretensión de conocer la mente del autor, Dilthey y sus continuadores, entiéndase en esta línea de historicidad a Heidegger y Gadamer, se han encargado de hacernos comprender que tal cosa es una tarea inadecuada e imposible- sino la mirada que, con cierta ironía, pretende dirigirse hacia el pasado para dar respuesta a una búsqueda inagotable. Irónica porque en un mundo descreído miramos a unas obras literarias donde los dioses son también sus autores; porque queremos alcanzar la iluminación a través de la ceguera de Edipo, o porque queremos lograr la vía de la

³ KRISTEVA (1991).

⁴ ECO (1988), p. 28-29.

⁵ Para evitar equívocos al utilizar el término “posmoderno”-que sólo lo hago, desde esta específica consideración de Eco, que la entiende como *“una categoría espiritual, mejor dicho, un Kunstwollen, una manera de hacer”* (IB., p.28)-, y después hacer mención a la hermenéutica propuesta por Gadamer, me aúno a la diferenciación que realiza M^a Carmen López, de propuestas como la hermenéutica gadameriana –una hermenéutica dialógica- y la deconstrucción derridiana, decantándome por la primera. Cf. LÓPEZ (1997).

reconciliación a través de la desmesura de Antígona. O quizás doblemente irónica, porque la ironía es uno de los recursos utilizados en las propias tragedias –la ironía trágica, donde el espectador sabe que aquello que dice el personaje es lo contrario de lo que va a pasar o sucederle –y sin embargo, nosotros, parecemos más bien los propios personajes de las tragedias y no sus meros espectadores⁶.

Ironía, por tanto, porque es posible que nos acerquemos a las tragedias de Sófocles y no lleguemos a entenderlas; pero que aún así, nos acercamos porque ejercen sobre nosotros esa atracción por lo profundo y lo insondable, que no permite que nos quedemos como meros espectadores. El juego hermenéutico se despliega, entonces, con su máximo poder: motivados por nuestra inquietud sobre la identidad y el reconocimiento, nos asomamos a hurgar en la tragedia, a querer interpretarla desde su propio contexto pero con nuestros prejuicios, y lo que vamos comprendiendo nos reenvía nuevamente a nuestro presente, a su aplicación, a sus efectos, a nuestra propia vida.

0.3. LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA: LA TRAGEDIA COMO MEDIO PARA FILOSOFAR.

La mirada posmoderna, consciente de sus prejuicios, no niega que lo haga desde un saber muy concreto, -es más, por ese carácter prejuicioso, lo afirma-: ese saber es el sentir filosófico⁷. El logos que acompaña a la literatura y a la filosofía hace que tengan estas dos actividades elementos comunes, que permitan una inter-relación muy estrecha. Sin embargo, ambas conservan su independencia y su diferenciación.

Rocío Orsi señala que la crítica literaria y la crítica filosófica comparten un mismo objetivo y un mismo punto de partida, a saber, *“abordar algo cuya comprensión se nos resiste, algo que no puede ser asimilado de una forma obvia o directa en los textos”*⁸. Por tanto, existe en la producción literaria algo incomprensible, y en el empeño por esclarecerlo, la crítica literaria y la crítica filosófica entran a tallar.

La tragedia –sigue diciendo Orsi- no es filosofía, y constituye por su género una forma de literatura distinta a la de las obras de filosofía, aunque presente y suscite numerosas ideas de interés filosófico. La expectativa de los lectores o

⁶ Sobre la ironía trágica, con una ejemplarización en el *Edipo Rey*, ver ORSI (2007), pp. 258-272.

⁷ Me parece más apropiado hacer referencia a un “sentir” para no dar excesivo privilegio al mirar. Podríamos hacer referencia no sólo a la mirada, sino también a la escucha, al contacto, al gustar –o degustar-, e incluso al descubrir gracias a nuestro olfato. Desplazamientos que no son, por supuesto, nada inocuos, ni irrelevantes, cuando hablamos de acercarnos a una realidad como la tragedia, donde todos los elementos que la componen y la contextualizan son importantes.

⁸ ORSI (2007), p. 20. Una interesante relación es la que se establece entre literatura e identidad de género, que puede verse en PUPPO (2009) y que asomará con mayor fuerza al final del trabajo.

espectadores de la tragedia es primariamente el entretenimiento y no el razonamiento, de forma que un relato y una argumentación son dos clases naturales diferentes⁹. No obstante, objeta igualmente Orsi, resulta imposible tener un conocimiento exacto de las expectativas de las personas: no podríamos saber qué esperaba el público al acudir al teatro, y tampoco cabe esperar que éstas sean las mismas, para todos los que ahí acuden.

A partir del romanticismo alemán, hubo momentos en que se fusionaron la recreación literaria y la reflexión filosófica teniendo como objeto la tragedia. Esta fusión habría reproducido, a su manera, la confusión que se daba en el seno de la cultura que dio a luz la tragedia, donde junto con las tragedias aparecieron las primeras obras filosóficas. Ocurrirá, por supuesto, una reflexión que intente delimitar el campo de una y de otra –como la que hace Platón-, pero no es menos cierto que hay un flujo continuo entre ambas: la filosofía se vale de las mismas artes de las que la retórica se sirve, y por otro lado, la tragedia vive, del mismo modo que la filosofía, en el diálogo¹⁰.

Se debe entender, por tanto, que no existía una concepción de género literario rígida, dándose constantes préstamos reflejados en las diferentes obras literarias, científicas o filosóficas que tienen lugar en el mismo ámbito del surgimiento de las tragedias. Sin embargo, tal como deja constancia Orsi *“aunque algunas obras o pasajes pueden mostrar un carácter fronterizo, [esto] no supone negar que tragedia y filosofía constituyen dos géneros diferentes e independientes entre sí”*¹¹. La obra literaria es más un mostrar, una manifestación, mientras que la obra filosófica es más un argumentar, una ordenación de las cosas:

*“El autor trágico no se compromete ni da respuestas sistemáticas en relación con un determinado asunto, sino que su peculiar forma de comprender el mundo se manifiesta en ese sistema polifónico que es la obra literaria. Pero en buena medida del filósofo sí esperamos que se comprometa y que sea sistemático en sus propuestas. Cuando menos, el filósofo, en una medida completamente diferente (y muy superior) a la del poeta, debe argumentar”*¹².

0.4. LA TRAGEDIA GRIEGA

¿Cuál es el origen de tragedia? Aristóteles señala en su *Poética* lo siguiente:

⁹ Esta es una aproximación pragmática sobre el género literario, que tiene como punto único de referencia las expectativas del lector: *“Decimos, pues, cuál es el género al que pertenece una obra en función de la actitud con que nos acercamos a ella, en función de lo que esperamos encontrar al abordar su lectura, su escritura, su publicación, su venta, su compra y, en general, cualquier actividad que emprendamos con ella”* IB., p. 21. Orsi reaccionará ante esta visión parcializada del género.

¹⁰ IB., p. 23-24.

¹¹ IB., p. 24.

¹² IB., p. 31.

*“Habiendo, pues, nacido al principio como improvisación –tanto ella [la tragedia] como la comedia; una gracias a los que entonaban el ditirambo, y la otra, a los que iniciaban los cantos fálicos, [...]– fue tomando cuerpo, al desarrollar sus cultivadores todo lo que de ella iba apareciendo; y, después de sufrir muchos cambios, la tragedia se detuvo, una vez que alcanzó su propia naturaleza”*¹³ 1449a 10-15

No se hace mayor referencia a estos muchos cambios, pero se dice más adelante: *“Por otra parte, la amplitud, partiendo de fábulas pequeñas y de una dicción burlesca, por evolucionar desde lo satírico, se dignificó tarde”* 1449a 20-22.

El recurso a la etimología aclara y ensombrece la comprensión del origen de la tragedia. En un artículo desarrollado sólo para dar cuenta de por qué la tragedia se llama así, Walter Burkert señala su perplejidad al retener en el nombre *tragedia* lo animal –la cabra, lo veremos un poco más adelante- sobre el desarrollo de la gran civilización humana, lo primitivo y grotesco sobre las sublimes creaciones literarias¹⁴.

Una primera traducción posible de *tragedia* es “canto de cabras”, entendiéndose como danzantes vestidos como cabras. Sin embargo, -y Burkert se incluirá en este grupo- algunos especialistas más entendidos con la historia de la religión, señalan una etimología anterior: “canto en el sacrificio de una cabra”, relacionando el culto a Dioniso y una tradición sacrificial muy antigua que daría pie a juzgar como acertada esta etimología, haciendo constar a través del nombre *tragedia* el contenido sacrificial de las obras pertenecientes a este género¹⁵.

Tres son los grandes trágicos que Grecia nos ha dejado: Esquilo, Sófocles y Eurípides; cada uno con características propias y con una repercusión también particular. En los dramas de Esquilo, al ser humano *“no le ocurría nada, ni favorable ni hostil, que no estuviera determinado por la divinidad que lo impregnaba (...) nunca se encaminaba hacia una existencia propia, consciente de sí misma, fuera de la existencia única, general y limitada”*¹⁶. Esto se debe a que en Esquilo no existe una disociación entre el cosmos divino y un ámbito puramente humano, de modo que todo está impregnado por la fuerza de los dioses.

Sófocles inicia su andadura como escritor trágico con el estilo de Esquilo, pero luego evoluciona: *“primero se ha desprendido de la suntuosidad esquílea, después de lo embarazoso y artificioso de su propio estilo, para, en tercer lugar, transformar su lenguaje hasta llegar a la forma más ética y mejor”*¹⁷.

¹³ ARISTÓTELES (1974). Cito al modo habitual para estas obras, por su versificación canónica. Susan Taubes desarrolla lo que podría ser esta “naturaleza de la tragedia”, en TAUBES (1953).

¹⁴ BURKERT (1966), p. 88.

¹⁵ ID. Burkert hace, además de un análisis filológico e histórico, un recorrido por la iconografía sustentando la relación de Dioniso y el sacrificio de la cabra. Esta relación de lo sacrificial con la tragedia, y la referencia explícita al sacrificio de la cabra o chivo, forma parte de la teoría mimética de René Girard, que desarrollaré cuando profundicemos en *Antígona*.

¹⁶ REINHARDT (1991), p. 15-16.

¹⁷ IB., p. 21. Sobre esta evolución el autor cita la autocrítica de Sófocles recogida por Plutarco en su *Moralia*.

En Sófocles podemos encontrar dos tópicos hermenéuticos: uno, el pesimismo respecto de los hombres y sus relaciones con los dioses –que operan como causa principal o al menos paralela- ; y segundo, el interés en la grandeza humana y la importancia de la dimensión moral del hombre. Una representación sería una interpretación como “eje vertical”, y la segunda como “eje horizontal”, que son las dos aproximaciones en la consideración de la naturaleza filosófica de la obra de Sófocles¹⁸.

Este interés en la dimensión moral está enlazado con el doble rol que cumple la tragedia en la sociedad democrática ateniense en la época de Sófocles: la de la afirmación de los valores y conceptos tradicionales como también el cuestionamiento de la validez de los mismos¹⁹. Para Rocío Orsi, la tragedia es “uno de los mecanismos que inventa la sociedad ateniense para dotarse de un espacio donde expresar el disenso de forma legítima. Pero [...] está limitado por su propio funcionamiento: se trata de un límite que se autoimpone la democracia para que la expresión legítima del disenso no termine siendo autodestructiva”²⁰.

La tragedia era organizada y representada por los propios ciudadanos, que tenían asignados en la plaza los lugares que correspondían a los diferentes tipos de ciudadanos de la ciudad –sólo después se dejará esto en manos de profesionales-, incluso el coro hace su aparición siguiendo el camino de entrada de los demás, mostrando de ese modo su identificación con el público. En cuanto al contenido de las mismas, las tragedias muestran las relaciones y tensiones existentes en la comunidad en la que vive; el poeta se deleita en el propio conflicto, no dando una respuesta única, ya que las diferentes voces de los actores crean una atmósfera polifónica, donde se recogen diferentes aproximaciones a un mismo asunto, diferentes perspectivas e interpretaciones; aportando de esta manera un carácter reflexivo y crítico a la tragedia. Incluso con la radicalización de los personajes, creando situaciones que van más allá de lo alguna vez realizado, dando incluso voz a quienes en la sociedad no la tenían por su calidad de no ciudadanos; éste es el caso de la propia Antígona. De esta manera, la tragedia puede expresar un disenso con las formas establecidas en la familia o en el Estado²¹.

Este disenso, sin embargo, tiene sus límites: el poeta se mueve dentro de su propio marco conceptual, que es el de la comunidad, y tiene por lo mismo, una mirada parcialmente crítica y parcialmente convencional. Además, el hecho de que las representaciones se den en el marco de unas fiestas, en las que se establece un concurso, hace que la propuesta no sea excesivamente crítica y ponga a los espectadores en contra del poeta, perdiendo así cualquier posibilidad de ganar el

¹⁸ ORSI (2007), p. 25.

¹⁹ Algunos desarrollos sobre la obra de Sófocles como el dolor y la condición humana en LASSO DE LA VEGA (1968) y SARAIVA (2003). Sobre el carácter trasgresor de los personajes de Sófocles ver SARAIVA (2008).

²⁰ ORSI (2007), p.34.

²¹ Sobre el carácter político de las tragedias griegas, véase CARTER (2007). También es interesante el estudio sobre las Políticas de imitación, la relación entre imitación e identidad –recuérdese que la representación teatral en mimesis, imitación- en WHITMARSH (2004).

concurso. Primaría entonces aquello que le complace a la mayoría, dándose lo que Platón llama en *Las Leyes* la *theatrokratía* o *dictadura de la audiencia*²².

0.5. EDIPO Y ANTÍGONA

Tanto Edipo como Antígona han traspasado la temporalidad y se han convertido en personajes que toda época puede apropiárselos, pues Sófocles ha revelado en ellos algo de nuestra propia intimidad como seres humanos –de la condición humana, si queremos dale una forma conceptual-. La historia de mi atracción por ellos, sin embargo, puede ayudar a entender los derroteros por los que se dirigirá este trabajo.

En la conclusión de mi trabajo “*El principio de metamorfosis*”²³, propuse a Edipo como modelo o paradigma de un sujeto capaz de reconstruirse –luego de la disolución del hombre, por parte del posestructuralismo-. Gran parte de este trabajo sigue las intuiciones allí señaladas, pero la lectura pausada y profundizada de la propia obra ha sido capaz de destacar también los elementos materiales y no sólo formales que hacen de la figura de Edipo una a la altura de las exigencias del momento. Elementos importantes de la propia constitución de la identidad del ser humano han ido apareciendo en la medida en que el diálogo entre los diversos personajes iba mostrando –a través de pequeñas incidencias o de modo casi simbólico- la relevancia de tal o cual experiencia en la vida de Edipo contada por Sófocles.

Una versión primera de esta elaboración de Edipo fue contrastada en un Coloquio Interdisciplinar²⁴, donde el aporte desde el diálogo con otras ciencias –teología, sociología, arte y psicología- me permitió ver las limitaciones de encarar la propuesta de la identidad sólo desde Edipo. Y es ahí donde aparece Antígona, quien aporta el elemento combatido, de lucha que tiene la identidad y el reconocimiento. Además, las inquietudes provenientes de los aportes de la reflexión filosófica femenina encajaban de una mejor manera en la figura de Antígona.

De la misma manera que con *Edipo Rey*, la investigación desde la obra misma de *Antígona*, ha supuesto la aparición y desarrollo de temáticas sumamente sugerentes e interesantes aplicadas desde la dinámica del proceso identitario y de reconocimiento. Ha permitido enlazar elementos que, integrados a lo aportado por la investigación de Edipo, dan cuenta más exacta de la complejidad de esta reflexión.

²² Sobre la continuidad de la relación entre la tragedia griega y Platón, ver NUSSBAUM (1995), pp. 131-308. Puede verse también KUHN (1941) (1942).

²³ WANKUN (2000a). Fue el trabajo presentado para la obtención de la Licenciatura en Filosofía.

²⁴ Esto sucedió en Julio del 2004 en Santiago de Chile, en el Coloquio titulado **Identities abiertas. Entre la fijación fundamentalista y la pérdida de sentido** de la Fundación Instituto Pedro de Córdoba y Universidad ARCIS, con participación de teólogos, filósofos, sociólogos, psicólogos, artistas. La ponencia presentada fue “*Identities perdidas en un mundo cambiante. Entre la memoria y el olvido*”: WANKUN (2006) pp. 15-49.

Sin embargo, es importante aclarar algo desde el principio. Ni Edipo ni Antígona se van a presentar como “modelos ejemplares”, dándonos recetas sobre cómo es bueno vivir. Serán paradigmas sólo en el sentido de que sus historias nos pondrán en el camino de pensar las nuestras, de evocar o provocar experiencias ligadas a nuestra propia identidad, sabedores que este camino, que se anda con los otros, debe ser asumido y asimilado desde la propia subjetividad o vivencia personal. Algo de lo que ellos también dan cuenta, ya que, a pesar de inscribirse dentro de la concepción griega trágica, donde la libertad está fuertemente perturbada por la intervención de los dioses, Edipo y Antígona reivindican para ellos la responsabilidad de sus actos²⁵.

²⁵ Cf. SANTAMARÍA (2009), p. 237.

CAPÍTULO 1 SOBRE LA IDENTIDAD

1.1. EL RECORRIDO DE UNA PROBLEMÁTICA.

¿Cuándo surge la identidad como problema? ¿Cuándo deviene reflexión filosófica, esto es, argumentada, ordenada, sistemática? ¿Cuál ha sido el recorrido de esta problemática? ¿Qué campos del saber y del vivir implica? A estos cuestionamientos quiere responder este capítulo, donde realizaremos simultáneamente un andar diacrónico y sincrónico. Veremos las tematizaciones de algunos puntos, y cómo se han ido planteando a lo largo de la historia del pensamiento –ideas recurrentes, con una sofisticación mayor, con sus acentos y matices-, pero igualmente cómo han ido derivando a nuevas y más amplias geografías filosóficas, extendiendo esta problemática, esparciéndola en nuevos campos, fértiles para ofrecer frutos que de alguna manera satisfacen las inquietudes humanas.

Así, iniciaremos con el planteamiento de la identidad personal (1.2) –esa tematización anglosajona que sigue despertando interés y controversias, más allá de los intentos por cerrar la discusión, aunque muy constreñida a una forma de hacer filosofía- ampliando su horizonte con la introducción de la propuesta pragmático-textualista de identidad gramatical por parte de Francis Jacques (1.3), o por vía de la narratividad y la consecuente introducción de la historicidad con la propuesta de identidad narrativa por parte de Paul Ricoeur (1.4). Esta identidad se concebirá luego como múltiple (1.5), en cuanto proceso social que nos presenta identidades colectivas, identidades sociales planteadas desde el psicoanálisis –Freud y Lacan-, la etnología –Lévi-Strauss- o la sociología –Habermas-; para, finalmente, confrontarla con su carácter ético-político (1.6) destacando los contextos en los que nos contamos –Marinas y su identidad contada- o los mapas, tiempos y figuras que nos remiten, por parte de Thiebaut a una identidad extrañada.

1.2. MENTE Y CEREBRO: EL LEGADO DE LA TRADICIÓN ANGLOSAJONA.

La identidad es caracterizada por los lógicos como una ‘relación de equivalencia’, dando a entender con esto que es una relación transitiva (si **a** es a **b**, y **b** es a **c**, entonces **a** es a **c** [$a=b$; $b=c$; $a=c$]), simétrica (si **a** es a **b**, **b** es a **a** [$a=b$; $b=a$]) y reflexiva (todo **a** es él mismo [$a=a$])²⁶.

²⁶ Cf. SHOEMAKER y SWINBURNE (1984), p. 72. También es importante hacer la distinción entre identidad cualitativa (*qualitative identity* o *qualitative sameness*) e identidad numérica (*numerical identity* o *numerical sameness*). “La identidad cualitativa tiene que ver con similitudes entre diferentes objetos, o entre etapas temporales diferentes en la vida del mismo objeto, mientras que la identidad numérica se refiere al número de objetos individuales implicados en determinado contexto” RODRÍGUEZ (2003), p. 36.

Para la tradición filosófica anglosajona la reflexión sobre la identidad ha estado muy presente –con Locke y Hume como iniciadores²⁷-, bajo el concepto de *identidad personal* cuyo cometido es mostrar porqué creemos, pensamos o decimos que *x* e *y* en diferentes momentos son la misma persona²⁸, es decir, que *P*₂ en *t*₂ y *P*₁ en *t*₁ son la misma persona; o como dice Noonan: “el problema de la identidad personal en el tiempo es el problema de dar una explicación de las condiciones necesarias y suficientes para que, una persona identificada en un tiempo dado sea la misma persona que una persona identificada en otro tiempo dado”²⁹. Por tanto, será necesario encontrar cuál el criterio de identidad a través del tiempo³⁰.

1.2.1. El Criterio físico.

La identidad de una persona se halla constituida por la identidad de su cuerpo. Este criterio –Noonan lo denomina *the bodily criterion*³¹- : *P*₂ en un tiempo *t*₂ es la misma persona que *P*₁ en un tiempo *t*₁ sí y sólo sí *P*₂ tienen el mismo cuerpo que tenía *P*₁. Este criterio podría aplicarse no sólo a las personas, sino a cualquier objeto físico. Pero no podría pedirse una identidad material estricta -pues todo objeto está siempre cambiando- sino que el cambio ocurra de una determinada manera, por ejemplo, manteniendo la misma forma y su misma materia, siendo ésta reemplazada gradualmente:

“Lo que se requiere para la identidad de *P*₂ en un tiempo *t*₂ con *P*₁ en un tiempo *t*₁ no es que *P*₂ y *P*₁ sean materialmente idénticos sino simplemente que la materia que constituye a *P*₂ sea resultado de lo que ha constituido *P*₁ por una serie de reemplazos más o menos graduales en de tal modo que sea correcto decir que el cuerpo de *P*₂ en *t*₂ es idéntico con el cuerpo de *P*₁ en *t*₁”³²

²⁷ Locke aborda el tema de la identidad en el capítulo 27 de su *Ensayo sobre el conocimiento humano*, que aparece recién en la segunda versión de su *Ensayo*. Lo recoge también PERRY(1975) pp. 33-52. Sobre Locke puede verse NOONAN (1989) pp. 30-56; BEHAN (1979); WINKLER (1991); MIJUSKOVIC (1975); ALLISON (1966). Por su parte, Hume desarrolla su idea de identidad en su *Tratado de la naturaleza humana*, en la sección 2 y 6 de la parte IV del libro. Y en un apéndice añadido en la tercera edición, Hume incorpora una consideración correctiva a los enunciados presentados en estas secciones señaladas. Estos tres textos pueden verse también en PERRY (1975) pp. 159-176. Sobre Hume puede verse NOONAN (1989) pp. 77-103; WOLFRAM (1974); PENELHUM (1955); DUSSINGER (1980); WOOD (1979); TSUGAWA (1961).

²⁸ RIEBER, Steven (1998).

²⁹ NOONAN (1989), p. 2. La bibliografía en inglés sobre esta temática es sobreabundante, mientras que la de habla española, contrariamente, es escasa; pero no por ello, menos elaborada y sabedora de los alcances y límites de la reflexión anglosajona. Así, RODRÍGUEZ (2003) presenta una interesante exposición del estado de la cuestión, en lo que él denomina “El laberinto de la identidad personal” para presentar posteriormente –como también lo llegaré a hacer- la posición de la identidad narrativa.

³⁰ Noonan realiza una distinción entre criterio constitutivo y criterio evidencial. Para los filósofos, dice, lo que cuenta es el criterio constitutivo: “*Their concern is with the constitutive, the metaphysical-cum-semantic, not the evidential, criterion of personal identity*”. NOONAN (1989) p. 2.

³¹ IB., p. 3.

³² ID.

El sentido común nos diría que este criterio es necesario y suficiente para poder determinar la identidad de una persona. Sin embargo, es a través de experimentos mentales –*thought experiments*³³–, que normalmente son casos lógicamente posibles (aunque en la práctica no estén al alcance de las condiciones actuales de la ciencia, como el trasplante de cerebros, la teletransportación, la implantación de los recuerdos de una persona en otra³⁴) que los filósofos analíticos anglosajones han puesto en tela de juicio éste criterio.

El caso propuesto por Shoemaker y reelaborado por Parfit es el de un trasplante de cerebros, entre el Sr. Brown y el Sr. Robinson, dando lugar al llamado Sr. Brownson que tiene el cuerpo del Sr. Robinson pero el cerebro del Sr. Brown. El criterio de continuidad en este caso sería el del cerebro. Noonan lo llama criterio cerebral (brain criterion): “ P_2 en t_2 será la misma persona que P_1 en t_1 , sólo en el caso que P_2 en t_2 tenga el mismo cerebro que P_1 en t_1 ”³⁵

Parfit propone una versión simple de este criterio afirmando que “lo que hace de mí la misma persona a través del tiempo es que tengo el mismo cuerpo y el mismo cerebro. El criterio de identidad a través del tiempo – de lo que implica tal identidad- es la continuidad física, a través del tiempo, de mi cerebro y mi cuerpo. Yo voy a seguir existiendo si y sólo si este cerebro y este cuerpo concretos siguen los dos existiendo como el cerebro y el cuerpo de una persona viva”³⁶.

Se podría, sin embargo, pensar que no sea necesaria la totalidad del cerebro para que se mantuviera la identidad, pues cabría el caso de la bisección del cerebro³⁷. Y a continuación propone una versión mejor:

“El criterio físico: (1) Lo que resulta necesario no es la existencia continua del cuerpo entero, sino la existencia continua de bastante cerebro como para ser el cerebro de una persona viva. X hoy es una y la misma persona que Y en un momento pasado si y solo si (2) suficiente cerebro de Y sigue existiendo, y es ahora el cerebro de X, y (3) esta continuidad física no ha tomado una forma ‘ramificada’ (4) La identidad personal a través del tiempo consiste justamente en que se den hechos como (2) y (3)”³⁸”

³³ Sobre un análisis pormenorizado de un *thought-experiment* de Dereck Parfit, véase SZABO GENDER (2002)

³⁴ Las películas de ciencia ficción introducen también una serie de técnicas que no son posibles en el presente, pero que no se podría descartar tan fácilmente de cara al futuro: la clonación humana, el ya mencionado trasplante cerebral o de las impresiones cerebrales, etc. Y dado los avances tecnológicos, quizás no sea tan desacertado pensar que lo que hoy es *sci-fi* mañana pueda darse realmente.

³⁵ NOONAN (1989), p. 5.

³⁶ PARFIT (2004), pp. 378-379.

³⁷ Aquí aparecen las reflexiones surgidas desde la clínica misma, en casos de pacientes cuyas comisuras cerebrales (todas las conexiones nerviosas principales entre los dos hemisferios del cerebro) han sido seccionadas para prevenir un daño en uno de los hemisferios en los casos de epilepsia. Sobre los casos de bisección cerebral e identidad, NAGEL (1971), PUC CETI (1973), GILLET (1986).

³⁸ IB., p. 379. Parfit dejará para más adelante explicar lo que quiere decir con el (3).

En formulación de Noonan queda así: *“La persona P_2 en un t_2 es la misma persona que P_1 en t_1 si y sólo si suficiente cantidad de cerebro de P_1 en t_1 sobrevive en P_2 en t_2 para ser el cerebro de un ser vivo”*³⁹

1.2.2. El Criterio psicológico

Hay quienes plantean una continuidad psicológica, una parecida a la de la continuidad física –existiría una entidad de tipo inmaterial, como el alma-, y otra que es distinta, ya que propone una cierta discontinuidad. Sería el caso de la continuidad de memoria⁴⁰. Pero debe entenderse esta memoria como “consciousness” tal como lo señaló Locke, sería recordar una experiencia conocida por el sentido interno, habiéndomela apropiado reflexivamente. Difiere, por tanto, de la memoria fáctica, donde puedo recordar sucesos de los que no he sido testigo⁴¹.

*“La identidad de la persona a través del tiempo se hace posible en virtud de su capacidad de considerarse a sí misma la misma a través del tiempo. Esto significa que la consciousness se convierte en la clave de todo el asunto, en el sentido que la identidad de una persona llegaría hasta donde puede ser extendida hacia atrás su conciencia de acciones y experiencias, o sea, hasta donde alcanza su memoria.”*⁴²

En la formulación de Noonan tendríamos que *“ P_2 en t_2 es la misma persona que P_1 en t_1 sólo en el caso que P_2 en t_2 esté vinculado por continuidad de memoria experiencial a P_1 en t_1 ”*. Sería éste el criterio de la memoria de identidad personal⁴³, sobre este criterio, se levantan también dudas y objeciones.

Una es la presentada por Thomas Reid, donde se establece una relación entre tres eventos e_1 , e_2 y e_3 de la vida de una persona, P_1 , P_2 y P_3 , que se suceden en un t_1 , t_2 y t_3 respectivamente. Es posible que P_2 durante e_2 en t_2 recuerde a P_1 realizando e_1 en t_1 , y que también P_3 durante e_3 en t_3 recuerde a P_2 realizando e_2 en t_2 , pero que P_3 realizando e_3 en t_3 no recuerde a P_1 realizando e_1 en t_1 . Llegándose a la conclusión lógica que podamos establecer una continuidad entre P_1 , P_2 y P_3 –ya que P_3 recuerda a P_2 , y P_2 recuerda a P_1 ; y también a una discontinuidad entre P_1 , P_2 y P_3 ya que P_3 no recuerda a P_1 ⁴⁴. El problema está en que la identidad es una relación transitiva, mientras que la que se da por la memoria experiencial no lo es (Parfit refiere esta intransitividad a las

³⁹ NOONAN (1989) p. 7-8.

⁴⁰ Sobre este punto véase SHOEMAKER Y SWINBURNE (1984), SHOEMAKER (1959) (1970), GREENWOOD (1967), REA y SILVER (2000); En PERRY (1975) se recogen una serie de artículos vinculados al tema de la memoria.

⁴¹ RODRÍGUEZ (2003), p. 63.

⁴² IB., p. 64.

⁴³ NOONAN (1989), p. 12.

⁴⁴ En el ejemplo de Reid, se trata de un general que fue azotado de niño por robar en un huerto y que arrebató un estandarte enemigo en su primera campaña militar, siendo oficial. En PERRY (1975) P. 114.

conexiones fuertes, que es cuando se dan suficientes conexiones psicológicas directas⁴⁵)

Para solucionar estas objeciones, Noonan⁴⁶ se establece el criterio de continuidad psicológica donde “ P_2 en t_2 es la misma persona que P_1 en t_1 si y sólo si P_2 en t_2 es psicológicamente continuo con P_1 en t_1 ”. Se habla, por tanto de continuidad psicológica –que sí es transitiva- y no de conectividad psicológica, que no es transitiva.

Lo que debamos entender por “psicológicamente continuo” lo aclara Parfit del modo siguiente:

“El criterio psicológico: (1) Hay continuidad psicológica si y sólo si hay cadenas parcialmente superpuestas de conectividad fuerte. X hoy es la misma persona que Y en algún momento pasado si y sólo si (2) X es psicológicamente continuo con Y, (3) esta continuidad tiene la clase correcta de causa, y (4) no ha tomado forma ‘ramificada’. (5) La identidad personal a través del tiempo consiste justamente en el darse hechos como los que van de (2) a (4)”⁴⁷

La reflexión sobre la identidad personal y sus criterios se entrampará cada vez más, con diferentes objeciones, y contrarréplicas a los modelos presentados. Es sintomático que varios autores hablen del “laberinto de la identidad personal”⁴⁸ Tendríamos que haber seguido la argumentación hablando de la objeción de circularidad del criterio de continuidad psicológica, del argumento de reduplicación, de un criterio revisado de continuidad psicológica... hasta llegar a tesis como las de Parfit que afirma que la identidad personal no es lo que importa⁴⁹, y las objeciones a esta postura, afirmando lo contrario, que la identidad personal es lo que importa. Pero éste es un debate sin final. Hoy se vuelve a Locke, a Hume y se renuevan o revisitan las posturas ya mencionadas⁵⁰, para darle una salida a este laberinto de la identidad personal, bajo la mirada de la reflexión analítica o de la filosofía de la mente⁵¹.

Más provechoso nos será acercarnos al problema de la identidad desde otros caminos, que permitan que podamos verla desde otros ángulos, aunque siempre con la sensibilidad filosófica de servirnos de la razón para afrontar nuestras inquietudes.

⁴⁵ PARFIT (2004) p. 382.

⁴⁶ NOONAN (1989), p. 13.

⁴⁷ PARFIT (2004), P. 383. Al igual que en el criterio físico, Parfit deja para más adelante la explicación de “no haber tomado una forma ramificada” (4).

⁴⁸ RODRÍGUEZ (2003), también VESEY (1974).

⁴⁹ PARFIT (2004) pp. 441-496.

⁵⁰ Véase por ejemplo COBURN (1985), RIEBER (1998), LIZZA (1993).

⁵¹ Detrás de estas reflexiones está la consideración de saber si esta problemática lo es de la mente o del cerebro; algunos piensan lo mental como algo que tienen su propia entidad, mientras que otros conciben lo mental (mental entities) sólo referido al cerebro, a procesos físico-químicos. Hay quienes, sin embargo, se interrogan si, a pesar de que lo mental no pueda ser traducido en términos físicos solamente, lo mental permanecería dependiente del cerebro y reducible a lo físico en alguna forma ontológica -“in some ontological way”- Para una amplia y reciente discusión sobre este tema de la reducción, véase HIEKE Y LEITGEB (2009).

1.3. EL GIRO PRAGMÁTICO Y TEXTUAL DE LA IDENTIDAD: FRANCIS JACQUES.

El filósofo francés Francis Jacques, filósofo del lenguaje, lógico y ahora filósofo del texto, como él lo afirma, ha desarrollado una filosofía trascendental de la persona desde la pragmática del lenguaje, donde se presenta la noción de identidad personal, junto con otras tales como dialogismo, relación interlocutiva, textualidad, comunicabilidad e interrogabilidad. Intentaré presentar con la mayor claridad posible el modo en que Francis Jacques va dando forma a su idea de identidad personal y de los conceptos vinculados a él.

1.3.1. Identidad personal.

Una primera idea a tener en cuenta es no confundir la noción de identidad personal con la identidad individual. Persona e individuo no son equiparables; para hacernos entender esto, Jacques nos propone esta diferenciación:

*“La identidad individual está codificada sobre nuestro documento de identidad: él tiene los ojos azules, mide 1, 80 mt., etc. La identidad personal es otra cosa, probablemente porque el individuo que se individualiza y la persona que se identifica revelan dos órdenes distintos. El individuo es un concepto biosociológico, la persona un concepto ético-filosófico-jurídico”*⁵²

El individuo es una totalidad indivisa y que no puede ser dividida, ejemplar único que excluye la repetición. La identidad individual implica singularidad. La unidad que existe en el individuo, prohíbe hacer varios de él; por su fisiología y neurología; a pesar de esto, sin embargo, hay que considerarla a modo de un sistema termodinámico e informacionalmente abierto. Es decir, que no se podrá entender al subsistema llamado individuo fuera de una relación a su mundo, a su ecosistema, y tampoco fuera del universo de comunicación que le sirve de metasistema. Es lo que se ha querido explicar con el término biosociológico.

Esta apertura le permite a Jacques afirmar que el paso del individuo a la persona no es casual; esa unión precaria se da, por ejemplo, cuando tengo dolor⁵³.

⁵² JACQUES (2000b), p. 93. Jacques da el ejemplo del niño que se pregunta por primera vez ¿quién soy yo?. Él no manifiesta el deseo de saber su nacionalidad o su edad, sino que el niño tiene un sentimiento de que hay algo de importante, de único y de continuo que excede a la enumeración de los datos individuales. Datos que, por otro lado, él conoce perfectamente en JACQUES (1982a), p. 49.

⁵³ JACQUES (1985). A mi parecer, es en el capítulo I de este libro donde expresa más claramente las distinciones entre individuo y persona, al igual que nociones como comunicabilidad: pp. 31-58.

Pero la persona es un concepto ético-filosófico-jurídico. Francis Jacques señala, volviendo a los orígenes del término persona, que nos encontramos con esas dos fuentes históricas de las que se nutre el concepto: la de origen legal y la de origen teatral (*dramatis personae*)⁵⁴. Tradicionalmente se le ha definido a la persona por la capacidad de asumir una responsabilidad; a la que añade Jacques la capacidad de responder, de ser un interlocutor posible, que proviene de otra fuente histórica, pero que había sido olvidada, pues se la daba por evidente, que era la fuente gramatical.

Los gramáticos antiguos consideraban a la persona con la función de representar a los protagonistas de la comunicación (*personae constructionis*), que consiste en las tres relaciones generales que puede tener el sujeto de la proposición: cuando pronuncia él mismo la proposición de la que él es sujeto; o la palabra le es dirigida por otro, o él es simplemente sujeto sin pronunciar el discurso y sin que se le dirija la palabra⁵⁵.

Es allí donde se sitúa la propuesta del filósofo francés, desde la pragmática del discurso⁵⁶, entendida ésta como todo aquello que concierne la relación del discurso con las circunstancias más generales de producción de un sentido comunicable⁵⁷:

*“Yo debo ser capaz de acoger el llamado o la interpelación del otro que me dice **tú**, so pena de no ser **yo** [je]. Si yo soy aquel al que se refiere en segunda persona, ese **tú** por tanto soy yo [moi]. ¿Quién podrá contestarle? Al mismo tiempo, yo [je] debo ser capaz de reconocermelo como el objeto de un discurso que me concierne a la tercera persona; ese **él** por tanto soy yo [moi]. Entre las tres instancias –yo [je], tú y él– el lazo es insoluble. El resultado es una unidad estructural de una enorme complejidad lógica: la persona”*⁵⁸.

1.3.2. La estructura de la identidad personal.

La identidad personal está conformada por los siguientes elementos:

⁵⁴ JACQUES (1982a), p. 39.

⁵⁵ JACQUES (1985), p. 590, nota 4. Esto corresponde a lo que conocemos en gramática como la primera, segunda y tercera persona: yo, tú, él. Por economía de lenguaje, no realizaré distinciones de género en la tercera persona, refiriéndome a ella sólo con el vocablo él; lo mismo para el caso de el otro, distinción que tampoco hace el propio Jacques.

⁵⁶ “A mi parecer, es la **pragmática** del discurso, su modo de funcionamiento, en vez de un sistema de representaciones sobre el yo, los que contribuyen de manera decisiva a determinar por contragolpe los caracteres fundamentales de la subjetividad” IB., p. 17.

⁵⁷ IB., p. 31.

⁵⁸ IB., p. 51. Difícil el trabajo de traducción, pues los términos **moi** y **je** se traducen a nuestra lengua por el mismo término **yo**, sin posibilidad de diferenciación. En todos los casos traduciré je por yo, al igual que en aquellos en que moi esté precedido de una preposición, es decir, en los casos en que la propia lengua francesa utiliza moi porque je no puede ser utilizado; y para los casos de moi en que expresamente se quiera considerar un uso diferenciador de je, lo pondré a continuación de la traducción yo – [moi] de esta forma- para hacer notar esta distinción. Moi sería el equivalente a una colección de cualidades, propiedades o posesiones que conforman al sujeto, pero que existiría independientemente de éstas.

- La comunicación

Para desentrañar lo que Jacques nos quiere decir, es necesario entrar en el ámbito de su teoría comunicacional, es decir, en la forma en que entiende él el proceso de la comunicación, que es donde ocurren estas relaciones que tienen que ver con la persona. Francis Jacques rompe con el modelo tradicional de comunicación de Emisor-Medio-Receptor⁵⁹, pues éste no da cuenta de los procesos profundos y complejos que ocurren en la comunicación, proponiendo entender ésta como una “puesta en común” del sentido y de la referencia.

La enunciación se entiende entonces como una “**actividad conjunta de llevar a cabo un discurso** donde el locutor y el alocutor son instancias de relaciones mutuas”⁶⁰. Este “llevar a cabo un discurso conjunto” implica a su vez una “puesta en común del sentido de los enunciados que es indispensable incluso para establecer un desacuerdo dentro de una discusión o de una controversia”⁶¹. De este modo, locutor y alocutor se constituyen como “interlocutores”.

De ahí que locutor y hablante no se identifiquen: “Sin duda soy yo quien hablo, el locutor. Pero de forma estricta yo no soy el enunciador: somos nosotros quienes decimos”⁶². Es decir, el primado está en la relación interpersonal o interlocutiva: “aquel que habla y aquel a quien se habla están originariamente en relación”⁶³, en relación recíproca⁶⁴. Es lo que Jacques denomina reflexividad del discurso.

⁵⁹ Un interesante artículo sobre la historia de este modelo y su necesario cambio por el modelo de la interlocución en CALVELO (1998).

⁶⁰ JACQUES (1982a), p. 27. “No hay solamente una información a comunicar por el lenguaje, hay una información que el lenguaje permite **poner en común**” en JACQUES (1978), p. 435. Los términos locutor, alocutor –y más adelante, el de delocutor- corresponden a la primera, segunda y tercera persona; o mejor dicho, a sus competencias comunicacionales: yo, que te dirijo la palabra (locutor); tú, a quien dirijo la palabra y que a su vez, me la diriges (alocutor); y él, sobre el cual hablamos, que no nos dirige actualmente la palabra, ni se la dirigimos, pero que lo ha hecho, o podría hacerlo (delocutor).

⁶¹ JACQUES (1982a), p. 27. “La comunicabilidad, que es una cosa nueva en filosofía, concierne por tanto la constitución y el cambio de datos semánticos por vía de la comunicación [...] Ponerse de acuerdo sin malentendido sobre una divergencia, es también comunicar” en JACQUES (1986), p. 220.

⁶² JACQUES (1982a), p. 29. “Lo dicho y lo no dicho del enunciado no absorbe el decir de la enunciación. [...] Pero la dicción a su vez no agota el decir [...] Es importante remontar hasta las condiciones de posibilidad del mismo decir. Es preguntar quién es el sujeto de la enunciación, y por el origen de este quién” en JACQUES (1978), pp. 436-437.

⁶³ JACQUES (1982a), 29. Esta relación es distinta de la simple reversibilidad, que podría pensarse en la clásica forma de estímulo / respuesta. Francis Jacques señala que la reversibilidad puede ser violenta: como la venganza, las represalias, la ley de Talión. JACQUES (2001a), p. 68.

⁶⁴ JACQUES (2000b), p. 94. Esta reciprocidad es distinta de la simetría. Se puede establecer una relación recíproca en situaciones asimétricas, como por ejemplo entre médico y paciente, entre profesor y alumno, etc. Esta asimetría no impide las relaciones recíprocas dadas por los actos de comunicación.

No debe quedarnos, sin embargo, la sensación de que para la comunicación bastan sólo los interlocutores; ellos no lo serían sin la mediación del referente, que es *“ese permanentemente fuera-de-nosotros que funda a partir de las cosas la posibilidad y el dinamismo de la comunicación”*⁶⁵.

- La relación interlocutiva

Para Jacques la relación es una idea irreductible y primitiva, y esto desde el punto de vista lógico. Podríamos pensar que el ser humano no existe en cuanto tal si no es por circunstancias sociales dadas, y así hablaríamos de que todas las relaciones entre los seres humanos son históricas; pero si bien podemos pensar que la historia determina los contenidos de las relaciones humanas, de ahí no se deduce que sea ella la que haga que exista relaciones entre los seres humanos; sino que sucede a la inversa, dice Jacques: *“Si la constitución de un grupo o de una sociedad debe ser posible, es porque en todo momento de la historia la relación humana es permanente”*⁶⁶.

La relación interlocutiva tomará la posición privilegiada que ocupaba el ego en la tradición subjetivista, es decir, que se convierte en el verdadero punto de salida para la reflexión. De allí que Francis Jacques le llame *“Primum relationis”*.

*“No hace falta ser un gran lógico para comprenderlo: un enunciado donde figure un predicado de relación no puede ser parafraseado en enunciados que no contienen más que predicados de propiedades. En lugar de desaparecer en el definiens, la relación reaparece como entidad no reducida”*⁶⁷

Con esto, Jacques se distancia de la fenomenología, que, aunque intenta replantear las relaciones con los otros –como es el caso de la introducción de la reflexión sobre la intersubjetividad en Husserl-, no logra escapar de su referencia egocéntrica, con su teoría de la intencionalidad. Por el contrario, partiendo de la relación interlocutiva Francis Jacques podrá formular un nuevo estatus para el otro y el ego⁶⁸.

“La relación interlocutiva hace posible la tematización de un aspecto del mundo por personas cuyos códigos conceptuales parcialmente propios vienen a converger (en las condiciones canónicas): Es la condición de co-significante (comprensión) y de co-referente (denotación). Además, la

⁶⁵ JACQUES (1982a), p. 63.

⁶⁶ IB., p. 141,

⁶⁷ JACQUES (2001a), p. 53. Añade más adelante Jacques: *“La relación interpersonal difiere de toda **experiencia** vivida por uno de sus términos, como de la **intención** que cada uno puede tener de volverse hacia el otro. Afirmar la irreductibilidad conduce a resistir a todas las tentativas de pensar la relación en función de uno de los correlativos”* IB., p. 57.

⁶⁸ Sobre el *Primum relationis* ver JACQUES (1982a), cap. III, pp. 141-189. Ver también GREISCH (1990), pp. 82-84.

*relación permite a los individuos el reconocerse mutuamente una identidad personal. En ese sentido, una persona es un ser apto a la comunicación: es capaz de hacer uso de su competencia pragmática en contexto”*⁶⁹

La propuesta es entender a los “entes en relación” no desde ellos, sino desde la relación misma⁷⁰. Se entiende la relación como un término *primitivo*, mientras que *locutor* y *alocutor* son términos derivados. No se está hablando, y esto es importante hacerlo notar, de los individuos concretos, sino de las instancias que intervienen en la comunicación como son el locutor y el alocutor. Para que se pueda dar la enunciación el mensaje debe darse en un proceso de comprensión mutua.

Jacques propone, por tanto, diferenciar entre el hablante y el locutor; entre el auditor y el alocutor. Por ejemplo, si yo no comprendo las palabras que se me dirigen, yo seré su destinatario pero no su alocutor. El hablante, por ejemplo, puede expresar palabras de otro, como cuando usa el discurso indirecto, no siendo en ese caso el locutor⁷¹. Al establecer este primado de la relación se consigue que el yo personal no se entienda como una subjetividad suficiente y solitaria, constituyente de la realidad; sino como la base sobre la cual una serie de competencias, potencialidades sean posibles.

- El Otro⁷²

Francis Jacques propone no pensar de forma aislada el tema de la alteridad y de la identidad personal. Como se ha visto, la relación interlocutiva nos pone inmediatamente en relación con el otro⁷³. Ese otro, por un lado, guarda una relación recíproca conmigo, pero a su vez, conserva su diferencia. Este es otro de los aportes importantes de la teoría comunicacional del filósofo francés.

Él se sitúa entre dos posibilidades de entender al otro: o bien entendiéndolo desde la dialéctica de la *asimilación* –donde el otro es una imagen de mí mismo, y por tanto la diferencia es absorbida por lo mismo-, o bien entendiéndolo como lo totalmente otro –donde el primado recae en el otro, de tal forma que una *diferencia absoluta* impide cualquier relación.

Contextualizado en la reflexión filosófica, Jacques señala a Hegel dentro de la primera propuesta –que llega hasta la fenomenología de Husserl- y a Levinas, dentro de la segunda. En uno nos encontramos

⁶⁹ SUSANA (2002), p. 2.

⁷⁰ “Concebir los *relata* a partir de la *relatio*, y no a la inversa” en JACQUES (2000f), p. 250.

⁷¹ JACQUES (1982a), p. 149.

⁷² Francis Jacques desarrolla ampliamente el tema del otro en JACQUES (1979), cap. II, pp. 9-63.

⁷³ “El otro no es objeto de lo dicho, él es incluso más que un sujeto de destinación: él es co-autor del decir, de algún modo presente, como el locutor, en la emisión del mensaje y no simplemente para su recepción” JACQUES (1978), p. 438-439.

centrados en el yo, mientras que en otro caso nos encontramos volcados hacia el otro, separados totalmente del otro por respeto⁷⁴.

*“No es suficiente ir al descubrimiento del otro, como se dice, de ponerse a su escucha, como se repite, mientras sea concebido con relación al yo [moi] en su diferencia **negativa**; [...] o lo que es peor, cuando el otro se concibe como el extraño o el bárbaro, separado en su diferencia **originaria** [...] El otro que está presente ante mí no es solamente el otro próximo a quien yo hablo, él es otro ausente y lejano del cual yo hablo como un **él**. Podemos presumir, por tanto que comprender la alteridad en diferencia **positiva** y no obstante **relativa**, es articular las tres instancias, **yo, tú y él**, en el seno de la identidad personal, tanto la del otro como la mía”*⁷⁵

Jacques señala claramente esta propuesta de reivindicar una diferencia positiva, no sólo aplicable a los entes individuales, sino también a las culturas. Es el único sentido de diferencia que vale la pena pensar: *“el buen concepto de diferencia es el de diferenciación. Si no estás en relación de simpatía con la otra cultura, no vale la pena hablar de diferencia. La diferencia sin relación no es más que divergencia. Las diferencias interculturales deben ser pensadas en términos de diferenciación”*⁷⁶

En este deseo por descentrar la reflexión del ego y, por otro lado, tampoco centrarla en el alter, Francis Jacques nos propone el pensar en la alteridad de una forma distinta hasta ahora pensada. Por un lado está el otro cercano, aquel que se constituye en un tú en el proceso comunicacional; y está ese otro ausente que es un él, que pertenece al discurso delocutivo. Y esto no significa que de manera instantánea ese otro sea tratado como un esto, como un objeto –que es la reticencia que tiene Levinas, de ahí que para él no deba hablarse del otro en acusativo, sino siempre como vocativo, como un tú. Jacques afirma que ha habido un predominio del otro próximo sobre el otro lejano, de la presencia sobre la ausencia⁷⁷. Y sin embargo, no hay identidad personal sin una cierta relación a un tercero ausente o lejano, que es la tercera persona. Esta tercera persona será entendida como *ausencia relativa* –la ausencia es otra forma de existencia personal, una presencia en otro lugar⁷⁸– pues no es extraña al discurso alocutivo. Simplemente no está actualmente presente.

Por lo tanto no es cualquiera, sino aquel al que podemos interpelar y que puede asumir en cualquier momento esas otras instancias de la enunciación. La tercera persona no deja de conservar una doble relación con un pasado comunicacional –aquel que alguna vez

⁷⁴ Francis Jacques desarrolla ampliamente esto en JACQUES (1990). Una versión actualizada es JACQUES (2000a). Sobre Levinas concretamente, también en JACQUES (1982a), pp. 164-180.

⁷⁵ JACQUES (1982a), p. 11.

⁷⁶ JACQUES (2000b), p. 95.

⁷⁷ JACQUES (1982a), p. 55.

⁷⁸ “L’absence est encore une forme d’existence personnelle, la présence ailleurs”, IB., p. 57.

ha sido un alocutor- y un llamado a un futuro en relación con las otras personas –poder ocupar nuevamente el lugar del locutor o alocutor. Esta tercera persona ha hablado, ella es susceptible de volverlo a hacer un día, es decir, ser yo para sí. La inclusión de la tercera persona en el proceso comunicacional permite entender a la persona más allá de un simple juego de espejos, que podría pensarse si sólo se establece la relación entre yo y tú; nada más aceptado en nuestra reflexión contemporánea que no es posible pensarse el yo sin el tú. Pero dice Jacques que esta reflexión es insuficiente. Hace falta incluir a un tercero, como se ha dicho más arriba. Y si la tercera persona, él, es una ausencia relativa, el tú asume un rol de persona virtual, con capacidad de interrogarme a su vez; de esta forma, en la medida en que el tú se dirija a mí evito confundir la relación interlocutiva con la imagen que cada uno, de su parte se hace del otro.⁷⁹

- El Ego

Jacques analiza la situación de la génesis del yo [moi] personal, para decirnos que el yo [moi] es a la vez el productor y el producto de una labor responsable de identificación que tiene su historia singular. Y esta historia va incluso desde el proceso de gestación natural: el feto hace que se hable de él:

“Sobre el niño recae el deseo (o el no deseo) de sus padres, su decir (o su silencio) [...] Mi existencia es comentada y justificada, inocente o culpable, antes que yo venga al mundo”⁸⁰

De tal forma, que soy tratado de forma delocucionaria, se habla de mí. Soy un él del cual se habla. Con el niño se va estableciendo una relación asimétrica claramente marcada: es primeramente el otro el que habla, el que se dirige a mí; el niño accede al lenguaje a través del juego de la escucha y de la palabra, juego que me precede. Al niño lo encontramos echado –el otro está habitualmente de pie-, mueve los ojos, mira a lo alto, es paciente de una gran violencia verbal. Si bien comienza su ego a darle los primeros signos identificatorios, él tiene que luchar contra esta violencia. Es la época heroica⁸¹.

Al niño se le inserta dentro de una estructura de espera, a la cual debe inscribirse; se le da un nombre, una condición a la vez concreta y simbólica. Es un mundo que le habla, pero al que él no puede responder. El niño no ocupará el lugar de yo [moi] personal, sino mucho más tarde, saliendo de su condición relacional de *infans* (que no habla, incapaz de hablar) y accediendo a la temporalidad propia del niño. Pero para eso le hará falta pasar de un yo [moi] del que se habla –delocutivo- a un yo locutor, padecer su primera desmentido y renunciar a saberlo todo, de lo

⁷⁹ IB., p. 52.

⁸⁰ IB., p. 66.

⁸¹ IB., p. 68.

cual el otro se convierte en portavoz⁸². En la relación con el otro, el otro no es mi semejante, sino aquel que es diferente, aquel que está fuera de mis manos. En este proceso se da la identificación; como se ha dicho, el ego es al mismo tiempo el agente y el resultado de la actividad comunicacional, por tanto, nos encontramos con una tesis fuerte de nuestra relación con el otro:

“La identificación del yo [moi] como persona que el ego está llamado a realizar para su provecho, pone en juego la relación al otro de la manera más directa e incontestable. Vayamos más lejos: la pérdida de la relación al otro entraña la pérdida de la idea sintética del yo [moi] personal”⁸³

Esta actividad de identificación de nosotros mismos a través de nuestros deseos, de nuestros sentimientos, de nuestros actos es de orden relacional. Y constituye nuestra primera experiencia de la mente; la segunda es la empresa⁸⁴ de desidentificación, algunas veces padecida, otras consentida, que aparece en situaciones de crisis. Es necesario pensar que el yo es para él mismo su propia apuesta; que no es simplemente una tarea, sino que es un juego serio donde cada uno tendrá que hacerse reconocer un determinado lugar con un estatus personal⁸⁵. Jacques señala que en cada compromiso comunicacional, el concepto de sí es por una parte compuesto, descompuesto, recompuesto. Su voz le va y vuelve de otro lugar:

“Corresponde a la comunicación engendrar en el flujo continuo la realidad de las personas, por retro-referencia al sujeto hablante. Así se construyen y se reconstruyen las personas”⁸⁶

Éste es el proceso y la estructura que permite hablar de la identidad personal, donde la alteridad y la diferencia se entrelazan con el concepto de persona, a través de la relación interlocutiva o interpersonal.

1.3.3. El diálogo referencial⁸⁷

⁸² IB., p. 70.

⁸³ IB., p. 77. *“Si intento suprimir al otro para tener la certeza de mi propia esencia, amenazo mi propia identidad”* en IB., p. 80.

⁸⁴ La traducción pierde el juego que establece Francis Jacques en francés: *entre-prise* (que da la idea de una actividad en conjunto), que contrapone a proyecto (como una idea más individual).

⁸⁵ IB., pp. 85-86. La utilización en varios momentos del término *juego*, pone en evidencia la deuda wittgensteiniana, que es evidente en las múltiples referencias explícitas al filósofo austriaco. Esta misma idea de *juego* la utiliza cuando se pregunta qué le pedimos a las personas: *“[les pedimos] jugar con gracia y aplomo una cantidad de roles, sobre todo dejarse juzgar sobre opciones, acciones y palabras [...] IB., p. 39.*

⁸⁶ IB., p. 138.

⁸⁷ Ver JACQUES (1979), pp. 149-258. Ver también GREISCH (1990), pp. 76-82.

Otro aporte importante de Francis Jacques es su análisis del discurso⁸⁸ y concretamente del *diálogo referencial*⁸⁹, que es “*el medio discursivo donde se lleva a cabo a la vez el retorno a las personas por retro-referencia y el retorno a las cosas por co-referencia. La referencia a alguien y la referencia a alguna cosa*”⁹⁰. Las líneas principales de su investigación son las siguientes:

1.º La comunicación se realiza dentro de un espacio lógico. Esto nos permite no confinar la comunicación a su realización fáctica, efectiva, a su empiricidad sino que podemos buscar sus condiciones de posibilidad. Esta forma de investigación no busca establecer el *cuándo* se da este encuentro, sino *dónde* se lleva a cabo; pero es un *donde lógico* ya que busca el espacio que le permita pensar —sin contradicción, por supuesto— esta relación entre lenguaje y ser humano.

2.º Al ser una búsqueda de índole trascendental la que se propone Jacques —sus condiciones a priori— no debemos considerar el *lugar* de los interlocutores— su lugar dentro del entramado social—, sino su *posición* en la comunicación⁹¹. Es decir, no debemos considerar la ventaja o desventaja que tienen ellos en cuanto a su lugar —ya que nadie puede estar en el lugar de otro—, sino la posición que ellos pueden tener y que a su vez pueden ceder en el proceso de comunicación: locutor/alocutor. De esta forma se supera la dificultad de la voluntad de poder en el proceso comunicativo, pues no es la confrontación de fuerzas la que lo realiza.

3.º La mejor consideración para la comunicación es aquella donde las posiciones son asumidas de forma libre e igualitaria, pues es así como se puede intercambiar las posiciones sin modificar las condiciones propias de la comunicación. Y tal forma de comunicación es la que se lleva a cabo es el diálogo, que se entiende como la forma normal y primera del discurso humano. En él se lleva a cabo un proceso reglamentado, expresamente finalizado (se busca producir un único discurso, del cual no se partió desde el comienzo), donde los participantes no están situados de entrada en las condiciones ideales de racionalidad (cada uno, desde su propia ignorancia y sus presupuestos, está colocado en las circunstancias contingentes de la vida cotidiana) sino en las posiciones que la propia comunicación establece⁹². De esta forma se asume también la conformación social de los participantes del discurso, su componente existencial y la aprehensión de sus vivencias, pero sin que esto impida el rol que cada uno desempeña en el diálogo.

4.º Los participantes en el discurso, en cuanto asumen sus *posiciones* se convierten en co-utilizadores de un sistema de signos, en co-responsables de la

⁸⁸ Me sirvo para este apartado de un resumen de las ideas de Francis Jacques, correspondiente a mi artículo WANKUN (2000a), pp. 236-240.

⁸⁹ Este tipo de diálogo será importante —el otro es el diálogo semántico, que se pregunta por el significado— pues los diálogos de *Edipo Rey* son diálogos referenciales, se preguntan por un referente.

⁹⁰ JACQUES (1985), p. 55.

⁹¹ IB., p. 99.

⁹² IB., p. 217-218.

realización del diálogo, en co-dadores de sentido a las palabras que emplean y en co-dadores de referencialidad del mundo exterior del que hablan. Se subraya así la importancia del «entre» del discurso. De esta forma, gracias a la reciprocidad, una comunicación correcta es posible no obstante la multiplicidad de códigos, y a pesar de nuestra pertenencia a comunidades cerradas⁹³.

5° El sujeto epistémico no se separa ya del sujeto ético. La posibilidad de conocer —que ocurre a través del diálogo— pasa por la necesaria apertura mía hacia el otro. No es, pues, sólo una exigencia semántica, sino también una exigencia ética⁹⁴. La constitución de sentido y de referencia que otorgan los participantes se entiende como una búsqueda y creación, y por lo tanto, se necesita de la capacidad ética de co-responsabilidad en la construcción de sentido y de referencialidad. Es a través del diálogo que los individuos se constituyen en personas —a través de las relaciones interpersonales— y pueden crear una vida social.

Francis Jacques nos dice que una de las formas de aprender la significación pragmática del diálogo —y que bien puede resumir lo dicho hasta ahora sobre la estructura de la identidad personal y el diálogo— consiste en remarcar que se despliegan por sí mismas la relación interlocutiva y la estructura comunicacional de las personas. Se ha entendido que la primera —la relación interlocutiva— es necesariamente diádica (*locutor/alocutor*)⁹⁵, mientras que la segunda —la estructura comunicacional— es triádica (*yo, tú, él*)⁹⁶.

1.3.4. La personalidad

Por personalidad quiero referirme a la *persona singular*, a aquella persona que a través de una identificación personal, donde se concibe como una estructura espiritual y corporal —y que podemos entender como *idem*, aquello que es lo mismo en todas las comunicaciones en las que hemos participado, ocupando las tres posiciones del acto de comunicación— se promueve como un espacio sagrado inviolable a título de *ipse*, es decir, en su *diferencia*, en su singularidad.⁹⁷ Sería el modo legítimo de identificación “*derivar la ipseidad del yo [moi] de la identidad personal conquistada en y por la comunicación. La persona es a la vez una noción intersubjetiva, comunicacional y diacrónica*”⁹⁸

⁹³ IB., p. 587.

⁹⁴ IB., p. 569.

⁹⁵ Como dice Francis Jacques: “*En verdad, uno no habla solo, ni tampoco a alguien, sino con alguien*” IB., p. 132.

⁹⁶ JACQUES (1982a), p. 64.

⁹⁷ Cf. Francis Jacques, “*Identité personnelle et ego interrogans*”, p. 255; y también Id., “*Une existence dans le temps*”, pp. 96-97. Hay que decir que Jacques no desarrolla ampliamente esta noción, se sirve en todo caso de la terminología kantiana, para enunciar la realidad de respeto debido a la persona.

⁹⁸ JACQUES (1982a), p. 139.

El movimiento de singularización lo establece Francis Jacques en cuatro momentos o modos⁹⁹:

1° La sujeción según la singularidad **histórica** o narrativa. A través de las narraciones de unos sobre otros, se configura la temporalidad propia; la articulo en una historia, la mía.¹⁰⁰ La persona intenta singularizarse a través de los acontecimientos narrados según un recorrido único desde el nacimiento hasta la muerte.

2° La persona se singulariza por la configuración de sus relaciones con los otros, y por una historia única de sus encuentros y desencuentros: una singularidad **relacional**. Uno construye su vida con los otros, según los lazos particulares que uno teje y mantiene según la reciprocidad y la fidelidad.

3° También una singularidad **culpable** en las vicisitudes de la vida espiritual genera esta singularización. Se reconoce en el sufrimiento una etapa dirigida hacia la purificación y la redención, sin que sea el pecado la causa de este sufrimiento. La aventura de una vida ante lo sagrado es singular, irreductible a cualquier otra.

4° Por último, también una singularidad **indigente**, que nos la recuerdan el sufrimiento y la muerte. Me corresponde a mí morir mi muerte; sufrimos y morimos solos. Quizás hace falta la angustia de la muerte, para revelar hasta qué punto yo soy una persona singular, al mismo tiempo que un cuerpo destinado a ser lanzado como un despojo.

1.3.5. La textualidad

Quisiera concluir los aportes de Francis Jacques, con este de la textualidad¹⁰¹. La forma de entender la comunicación nos ha permitido tener una mirada distinta sobre el otro –tanto cercano como lejano- y también de nuestra propia persona y el proceso de identificación y de singularización. Ahora, dando un paso más, aplicamos esta teoría a la idea de la comprensión de un texto¹⁰².

⁹⁹ JACQUES (2000f), pp. 255-256.

¹⁰⁰ Esto nos lleva al tema de la autobiografía. Jacques desarrolla ampliamente este tema, especialmente en JACQUES (1982a), cap. IV, pp. 191-215, donde se le califica como una “*ilusión del yo [moi]*”. Una autobiografía justa, sin embargo, también es posible; lo que Jacques llama “*une autobiographie de seconde espèce*”, que sería “*el discurso de los lazos con los otros en tanto que su serie ordenada e integrada es constitutiva de mi identidad, y que sus avatares sean constitutivos de las fracturas de mi historia*” IB., p. 345. MARINAS (2000) desarrolla también de forma parecida una ética biográfica.

¹⁰¹ Cada vez más compleja –y a la vez más interesante y significativa- es la propuesta de Jacques; y no es posible desarrollarla en su total amplitud. Remito a las dos obras en las que desarrolla este concepto de textualidad en toda su extensión: JACQUES (2002) y (2007). Una reseña del primero en WANKUN (2003b).

¹⁰² Texto hay que entenderlo aquí no referido sólo a un medio único como el escrito, sino abierto a otros medios, como es la imagen; tampoco limitado a un corpus único, hay diversos tipos de textos; su estudio no es monodisciplinar, sino que hay diversas formas de abordar un texto. Un desarrollo de la textualidad queda

Francis Jacques desarrolla –en lo que podríamos denominar una segunda filosofía del filósofo francés, como señala Valérie Susana¹⁰³- una filosofía de la cultura entendida como sedimentación de obras humanas; y el texto y la *textualización* son respectivamente la materia y la forma de la cultura.

Deseo centrarme en lo que Jacques denomina “el principio de significación textual”¹⁰⁴. Por un lado, debemos comprender lo que se quiere decir con significación –*signifiance*, en francés¹⁰⁵-. La significación articula tres dimensiones irreducibles:

1º La *diferencia* semiótica: un código de entidades simbólicas llamadas signos lingüísticos (uniendo cada uno un significado y un significante), organizadas en un sistema que las hace solidarias entre ellas y las identifica por diferenciación interna constituye la estructura de nuestro pensamiento y condiciona su actualización en palabras (orales o escritas)

2º La *referencia* semántica: la existencia de un mundo extra-lingüístico (fuera del símbolo) debe ser supuesto para que nuestros enunciados discursivos y/o textuales puedan hablar de algo. Esto es lo que permite que lo que decimos pueda ser verdadero o falso. Este mundo puede ser “real” o “ficticio”.

3º La *comunicabilidad* pragmática: concierne no sólo a los enunciados (aquello que es dicho) sino a las enunciaciones (lo dicho y aquellos que dicen); permite a los actos de lenguaje coordinarse entre ellos en el seno de los “juegos de lenguaje” discursivos o de juegos textuales¹⁰⁶.

Por lo tanto, cuando pensamos en comprender un texto¹⁰⁷ debemos tener en cuenta que en esta circulación del sentido que es la significación se entrelazan un lector, un texto, un contexto y un autor. Los enunciados de un texto tienen su origen en la historia concreta del lenguaje y en el espacio interrogativo donde se forja el sentido. El lector actual y el autor antiguo no están en un mundo cerrado, ninguno de ellos. El lector parece tener acceso al sistema de creencias del autor. Y esto ocurre porque me he interrogado con el otro, de tal forma que las creencias no son ya más las mías o las tuyas sino las *nuestras*, efectuadas en la lectura: “Una buena lectura busca restituir el proceso efectivo de la textualización”¹⁰⁸

¹⁰³ SUSANA (2002), p. 4. Francis Jacques pasa de una filosofía del dialogismo y del conocimiento, a una filosofía de la interrogatividad y del texto. Esto no implica ruptura en su pensamiento, sino continuidad. Después de haber desarrollado su diálogo referencial, ahora hace intervenir al significado.

¹⁰⁴ En JACQUES (2000e), pp. 245-247.

¹⁰⁵ Para una comprensión profunda de este término ver JACQUES (1987), pp. 179-218. Allí explica sobre este término: “No se trata ni de una acción, ni de un acontecimiento, sino de un proceso” p. 179. En inglés queda más clara esta idea de proceso, pues *signifiance* se traduce por *signifying*.

¹⁰⁶ SUSANA (2002), p. 4. Sobre la comunicabilidad, ver GREISCH (1990), pp. 84-90.

¹⁰⁷ Francis Jacques desarrolla una contraposición entre *interpretar* y *comprender* que no será desarrollada aquí. Cf. JACQUES (2000e), también IB., (2000d).

¹⁰⁸ JACQUES (2000e), p. 246.

1.4. MEMORIA, NARRACIÓN Y PROMESA: LA PROPUESTA DE RICOEUR.

Dentro lo que podemos llamar la filosofía última de Ricoeur, destaca la noción propuesta de identidad narrativa, que nos va a permitir desarrollar la forma en que elementos tales como la temporalidad y la experiencia se articulan con el concepto de persona. Dado el interés propio de este trabajo, me centraré solamente en la propuesta de Paul Ricoeur sobre este tema en concreto, que, a mi parecer, completa alguna de las ideas expuestas por Francis Jacques, y en otros casos, genera otro tipo de aproximación al tema de la identidad personal.

1.4.1. La identidad narrativa.

La noción de identidad narrativa la presenta Paul Ricoeur por primera vez en sus conclusiones al volumen tercero de *Tiempo y narración. El tiempo narrado*¹⁰⁹. La identidad narrativa se concibe allí como la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica, que surge como el frágil retoño fruto de la dialéctica entre la historia y la ficción¹¹⁰. Ricoeur parece encontrar en este término una salida al problema surgido como primera antinomia de la temporalidad: o bien se concibe un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de todos sus actos a través del tiempo; o bien se entiende, tal como lo hace Hume y Nietzsche, que tal sujeto idéntico no existe; esto es, nos preguntamos cómo es posible que alguien se experimente a través del tiempo, siendo el mismo; cómo situarse en un discurso que está entre la narración histórica y el relato de ficción¹¹¹. Queriendo aclarar lo que se entiende por este nuevo término, el autor se pregunta primeramente por lo que se debe entender por identidad.

Nos dice Ricoeur que debemos entender el término identidad en el sentido de una categoría práctica, de forma que decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta *¿quién ha hecho tal acción? ¿quién es el agente? ¿quién es el autor?* Cuando Ricoeur nos dice que es una categoría práctica, quiere decirnos que se establece una relación entre los

¹⁰⁹ RICOEUR (2001a), pp. 435-489, especialmente pp. 439-448; posteriormente en IB. (1988), pp. 295-304, seguido de un diálogo pp. 305-314; y en IB. (1990) desarrollará dos capítulos presentando más claramente las ideas sobre la identidad narrativa –estudios 5 y 6 correspondientes a las pp. 137-166; pp. 167-198 respectivamente.

¹¹⁰ RICOEUR (2001a), p. 442. “La profundización del tema de la narratividad permite prolongar la teoría del texto hacia la teoría de la acción [...] Una posibilidad narrativa se muestra como tal en la medida en que la acción figurada dependa de un mundo habitable donde aquel que recibe la historia, pueda comprenderse creyéndose, de modo imaginario, ser el actor en la trama que se desarrolla” en MOTTARD (1993), p. 470. Sobre las relaciones entre narratividad e identidad en Ricoeur, MARTÍNEZ (1999), ARREGUI (1999), VENEMA (2000), PUCCI (1992), BLAMEY (1995) Y RASMUSSEN (19995).

¹¹¹ Francis Jacques ha abordado el tema de la temporalidad desde otro ángulo, desde la autobiografía; y cómo ésta también mezcla historia y discurso, que tienen formas opuestas de asumir las instancias enunciativas y el uso de los tiempos gramaticales.

actos y el agente, no solo de causa / efecto, sino que “se trata de un tipo de identidad cuya composición conceptual nos está diciendo que lo que hacemos forma parte de nosotros mismos”¹¹² Por tanto, la persona no es tanto la que tiene ciertas cualidades, cuanto quien actúa, de modo que su identidad más propia se configura en la forma de una narración: la de las acciones que ella ha realizado¹¹³.

Distingue Ricoeur dos tipos de identidad: la identidad *idem* o mismidad (*mêmeté*: francés; *sameness*: inglés; *Gleichheit*: alemán) y la identidad *ipse* o ipseidad (*ipséité*: francés; *Selfhood*: inglés; *Selbstheit*: alemán)¹¹⁴. En el primer caso, la identidad comprendida en el sentido de lo mismo, una identidad substancial o formal; y en el segundo como de un sí-mismo, una identidad narrativa¹¹⁵. La ipseidad escapa al dilema de lo Mismo y lo Otro, ya que su identidad “reposa sobre una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica fruto de la composición poética de un texto narrativo. El sí-mismo puede así ser dicho refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas”¹¹⁶

“Como seres eminentemente práticos la identidad de los seres humanos no es la **idem**-tidad de **lo que** subsiste a través del cambio, la permanencia de algo constante –ya sea un substrato substancial o una función relacional–; sino la **ipse**-idad de **quien** existe, de modo que es a través de sus actos como se mantiene en su intención, en su propósito, en su palabra”¹¹⁷

Esta identidad dinámica, que es la identidad narrativa, permite el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida. El sujeto aparece entonces como lector y como escritor de su propia vida. Esto, dice Ricoeur se verifica en las autobiografías¹¹⁸ donde el sí de la conciencia de sí no es ya un yo [moi] egoísta y narcisista, sino que es el fruto de una vida examinada. ¿Cómo se examina una vida? A través de los efectos catárticos de las narraciones tanto históricas como

¹¹² MARTÍNEZ (1999), p. 195.

¹¹³ SANFÉLIX (1999), p. 263.

¹¹⁴ También Jacques nos ha hablado de estos dos tipos, sólo que la forma en que los entiende es distinta, al igual que su incorporación en el proceso de identificación y de singularización.

¹¹⁵ Aunque Ricoeur aclarará más tarde: “Estas dos modalidades me han parecido combinarse en la identidad narrativa, trátase ésta de un personaje novelesco, de una persona histórica o de cualquiera de nosotros reflexionando sobre nosotros mismos en su relación con el tiempo. [...] Pero la polaridad de las dos modalidades de la identidad no está confinada al nivel narrativo de la investigación del sí [...] La identidad del locutor en la secuencia de sus enunciados proviene ella misma de la identidad narrativa” en RICOEUR (1993), p. 467-468.

¹¹⁶ RICOEUR (2001a), p. 443. “La noción misma del sí [soi] me parecía distinguirse de aquella del yo [moi] no solamente por su carácter reflexivo indirecto, subrayado a cada etapa por la mediación del lenguaje, sino por su carácter dialogal [...] El sí [soi] no se realiza sin una proyección objetiva, que impone el regreso por “fuera”, por la exterioridad, ni tampoco sin una implicación dialógica, que impone el regreso por el “otro”, este otro “fuera”, figurado por el extranjero y, a veces, por el adversario” en IB. (2002), p. 83.

¹¹⁷ SANFÉLIX (1999), p. 263. De esta forma, como dice Ricoeur, se desplaza la pregunta del ¿qué? -¿qué soy?, que corresponde a las cosas y no a las personas- al ¿quién? ¿quién soy?.

¹¹⁸ “Si vida humana y praxis son conceptos estrechamente relacionados, entonces la identidad de las personas se inscribe en la narración de la historia de su propia vida, en su bio-grafía” ID. Sobre este punto puede verse los diferentes artículos recogidos en MARINAS Y SANTAMARINA (1993).

ficticias, que aporta nuestra cultura, haciendo que la propia vida sea purificada, clarificada¹¹⁹. Ricoeur no parece dejar claro cómo es que ocurre esta clarificación o purificación de vida, en esta conciencia de sí: o bien a través de una autoreflexión o a través de un proceso de socialización con la intervención de los otros; es decir, no queda claro cuál es el modelo que propone Ricoeur para el pensamiento; si el pensar es un pensar dialógico, como subraya Jacques; o si es monológico¹²⁰ –aunque en realidad esto sea imposible, siguiendo también a Jacques- aunque no por ello pierde la posibilidad de ser sostenido sobre una supuesta experiencia del sí mismo¹²¹.

La inclusión de estos elementos que proporciona la cultura, podría permitirnos pensar que el trabajo de conciencia de sí no se lleva a cabo de manera aislada, ni solitaria, ni autoreflexiva –entendida ésta como una búsqueda individual, autosuficiente- sino que se esboza la necesidad de los otros, en esa clarificación. Dependerá de la forma en que se entienda la narración. Ricoeur pone dos ejemplos: uno es el de la práctica psicoanalítica y la otra es la de la historia del pueblo de Israel, ambos ligados a una historia que se cuenta, que se rehace y que tiene su influencia en la comprensión del sí mismo, es decir, en la comprensión de su identidad¹²², que remite a la idea de refiguración:

“La tercera relación mimética [la refiguración] se define por la identidad narrativa de un individuo o de un pueblo, fruto de la rectificación sin fin de una narración anterior por otra posterior, y de la cadena de refiguraciones que resulta de ella. En una palabra, la identidad narrativa es la resolución poética del círculo hermenéutico”¹²³

¹¹⁹ Está claro que Ricoeur sigue aquí al pie de la letra a Aristóteles y los efectos de lo que hoy llamaríamos literatura, -o textos, como lo haría Jacques- tienen para el ser humano en cuanto perteneciente a una sociedad; para el ciudadano, podríamos decir. Sobre este punto, y el hecho de que Ricoeur prefiera los relatos literarios a las historias de vida –como hace McIntyre, por ejemplo-, véase MARTÍNEZ (1999) donde se afirma una doble refiguración –o mimesis III-, que sería este efecto catártico del que habla Ricoeur- una literaria y otra práctica.

¹²⁰ Expresiones como “un sujeto se reconoce en la historia que él se cuenta a sí mismo sobre él mismo” darían pie a una posición de autoreflexividad, donde no se ve claro la relación con el otro en el proceso de conocimiento de sí mismo y de las cosas.

¹²¹ Este es el tema de fondo que distanciaría la postura de Ricoeur de la de Jacques, en cuanto que Ricoeur ha sido mucho más influenciado por las corrientes fenomenológicas, existencialistas, psicoanalíticas, etc. y sigue quizás más ligado a una filosofía de la conciencia –de hecho habla de la conciencia de sí mismo. Sin embargo, creo que es posible repensar lo dicho por Ricoeur desde las inquietudes y los aportes de Jacques, de tal forma que, sin olvidarme de las diferencias entre ambos, Ricoeur pueda proseguir con la investigación de la identidad, vista desde un punto de vista relacional.

¹²² La pregunta por el otro, sin embargo, no está aún contestada, pues si bien necesito del otro, los ejemplos que pone Ricoeur son ejemplos de una posible empresa narrativa, no queda claro las relaciones entre el yo y el otro. Cf. VENEMA (Dic. 2002): “El yo [self] no está enraizado en sí mismo, sino vinculado a la alteridad (otherness), otros y el innombrable Otro en una forma que se supone imposibilita la totalización. Tal afirmación no está en discusión; sin embargo, lo que necesita ser tratado es la naturaleza de la intersubjetividad. ¿Cómo entiende Ricoeur la estructura de esta relación? ¿Es complementariedad, reciprocidad, mutualidad, igualdad, desigualdad, sumisión, dominación, subordinación, simetría o asimetría?” p.417. Tampoco queda muy clara la relación entre el moi y el soi: ver ARREGUI (1999).

¹²³ RICOEUR (2001a), p. 446.

Pero esto nos lleva a preguntarnos si existe dentro de esta ipseidad algo que nos permita pensar que se mantiene en el tiempo, que sin ser sustancia, nos permita afirmar que estas refiguraciones no nos conducen a la disolución de la persona. En *Soi-même comme un autre*, donde Ricoeur reelabora su idea de identidad narrativa, afirma que sobre la idea de permanencia en el tiempo, nosotros tenemos dos términos: el *carácter* y la *palabra dada*; en el primero mismidad e ipseidad coinciden, en el segundo la ipseidad se aleja de la mismidad¹²⁴. Por un lado, en el carácter va a coincidir una permanencia en el tiempo de unos rasgos distintivos, que se despliegan en el relato; mientras que en la palabra dada, ésta se mantiene la misma a pesar del paso del tiempo. *Idem* e *ipse* se separan:

*“La mismidad es la permanencia de las huellas digitales de un hombre, o de su fórmula genética; aquello que se manifiesta en el ámbito psicológico bajo la forma de **carácter**: el término carácter es por otro lado, interesante; es el que empleamos en la imprenta para designar una forma invariable. Mientras que para mí el paradigma de la identidad **ipse** es la **promesa**. Yo la mantendré, incluso si he cambiado. Es una identidad deseada, mantenida, que se aplica a pesar del cambio”*¹²⁵

La oposición entre la mismidad representada por el carácter, y la ipseidad representada por el mantenimiento de sí que sostiene la promesa, abre un *intervalle de sens* –un intervalo de sentido– que será llenado por la noción de identidad narrativa; situándola allí no nos sorprenderá que ella pueda oscilar entre dos límites: un límite inferior, donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del *idem* y del *ipse*, y un límite superior, donde el *ipse* hace la pregunta de su identidad sin el auxilio y el apoyo del *idem*¹²⁶.

Es aquí donde Ricoeur establece la posibilidad de pensar la identidad narrativa, a través de ese *ipse* que se mantiene a lo largo del tiempo. Esto trae consecuencias en la forma en que se concibe la epistemología, pues si el yo no tiene un carácter puntual, sino que tiene un carácter histórico-narrativo, el conocimiento de su identidad, el conocimiento de sí, es interpretativo; de modo que conocerse es interpretarse¹²⁷.

1.4.2. La ética narrativa

Ricoeur vincula la idea de identidad narrativa a la ética, pues la propia identidad narrativa vincula a su vez la idea de narratividad a la de ética. Siendo el modelo de la ipseidad la promesa, la palabra mantenida, ésta se relaciona con la responsabilidad. Empeñar mi palabra es hacerme responsable, es ser responsable, es poder contar conmigo, es dar una respuesta a la pregunta

¹²⁴ RICOEUR (1990), p. 143.

¹²⁵ RICOEUR (2001b), p. 138. Sobre la promesa, véase TRIANA ORTIZ (1999); GREISCH (2001), pp. 349-373 correspondiente al capítulo 11 sobre la promesa y la hermenéutica de sí.

¹²⁶ RICOEUR (1990), p. 150.

¹²⁷ SANFÉLIX (1999), p. 264.

¿dónde estás? Diciendo ¡Estoy aquí!¹²⁸ que es constancia de sí. De forma que Ricoeur establece el paso entre describir, narrar y prescribir. Narrar es el arte de intercambiar experiencias, como señala Benjamin, y éstas deben entenderse como el ejercicio popular de la sabiduría práctica¹²⁹. Y esta sabiduría comporta apreciaciones y evaluaciones que caen dentro del campo de la teleología y la deontología¹³⁰.

La ética propuesta en *Soi-même comme un autre*, que Ricoeur llama con ironía y modestia su *petite étique*, su pequeña ética, se estructura en los tres capítulos que él le dedica¹³¹, que pueden ser rápidamente simplificados como un debate entre la ética teleológica neoaristotélica y una aproximación más deontológica, de corte kantiano¹³². Tenemos entonces:

Capítulo 7: propuesta (neo) aristotélica, teleológica: la vida buena.

Capítulo 8: propuesta kantiana, deontológica: el deber y la obligación.

Capítulo 9: hermenéutica de la aplicación: creación de decisiones nuevas ante casos difíciles.

Y en cada una de estos capítulos, se articula una triple referencia, que constituyen una estructuración horizontal: el mismo, el otro portador de un rostro, utilizando la imagen levinasiana –el otro que es un tú- y el otro que es el tercero, que es sujeto de la justicia –es el socio que uno encuentra a través de las instituciones; por tanto, el otro para Ricoeur no se limita a las relaciones interpersonales.¹³³ De esta forma, desde el nivel más bajo de la reflexión, el que corresponde a la vida ética, la justicia es ya un componente estructurante de los niveles más altos, a saber, el de los deberes y la sabiduría práctica¹³⁴. Ricoeur propone, en este juego dialéctico que él desarrolla a lo largo de toda la obra, entender el nivel ético como el sustrato más básico, antes que la moral de normas y de la utilización del equilibrio reflexivo.

Para él el objetivo de la ética es “la vida buena con y para los otros en instituciones justas”¹³⁵

¹²⁸ RICOEUR (1990), p. 195.

¹²⁹ IB., p. 193.

¹³⁰ Sobre la vinculación entre narrar y presupuestos normativos, puede verse TAYLOR (1996a), especialmente el cap. II, *El yo en el espacio moral*, pp. 41-66. “He venido defendiendo –dice Taylor– que para encontrar un mínimo sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior. Ahora vemos que dicha percepción del bien ha de ir entrelazada en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose [...] Hemos de asir nuestra vida en una **narrativa** [...] Para tener sentido de quiénes somos hemos de tener una noción de cómo llegamos a ser y de hacia dónde nos encaminamos” p. 64.

¹³¹ Capítulos séptimo, octavo y noveno. Nos ocuparemos solamente del capítulo séptimo, pues introduce elementos que serán retomados en la relectura de *Edipo*, y que en algunos casos servirán de contraste con la posición de Francis Jacques.

¹³² RICOEUR (2001b), p. 141.

¹³³ RICOEUR (1990), p. 227.

¹³⁴ RICOEUR (2001b), p. 142.

¹³⁵ RICOEUR (1990), p. 202. Una organización distinta de esta búsqueda moral en IB. (2002), p. 85, donde Ricoeur prefiere apartarse de las categorías escolares de moral teleológica y

- La vida buena

Ricoeur sostiene que es en un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo que se continúa “la búsqueda de la adecuación entre aquello que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las opciones preferenciales que gobiernan nuestras prácticas”¹³⁶ Señala también Ricoeur cómo es que en esta relación entre lo que consideramos una vida buena y las decisiones más importantes de nuestra existencia se da una especie de círculo hermenéutico, del mismo modo que ante un texto debemos comprender el todo y la parte desde uno y otro lado, relacionados mutuamente. La vida buena que uno se propone a sí mismo, funciona más allá de la mera significación; esa vida buena es significativa para *alguien*, para *mí*. Interpretar, por tanto, el texto de la acción, nos dice Ricoeur, es para el agente interpretarse él mismo, de manera que en el plano ético, la interpretación de sí deviene *estima de sí*.¹³⁷

Esta estima de sí, sigue, sin embargo, el camino de la interpretación. Ella da lugar a la controversia, a la contestación, a la rivalidad –a un conflicto de interpretaciones- en el ejercicio de la facultad de juzgar práctica (*jugement pratique*). De este modo, la forma de verificar esta adecuación entre lo que nos parece lo mejor y nuestras opciones concretas no es del tipo de verificación que se realiza mediante la observación. Para ello es necesario un ejercicio de la facultad de juzgar que pueda, al menos ante la mirada de los otros, hacer lo mejor posible para hacer prevalecer la plausibilidad; incluso si a los ojos del propio agente su propia convicción le parece una evidencia experiencial, que Ricoeur llamará atestación¹³⁸, y a la que volveremos más adelante. Bastará decir, por ahora, que la atestación es la experiencia que se tiene ante la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos, de haber juzgado y actuado bien en un momento determinado.

- ...Con y para el otro...

Este segundo componente de la vida ética puede ser llamado *solicitud*. Pero cómo se enlaza con el primero, pregunta Ricoeur. Es decir, cómo es posible pasar de la estima de sí a la solicitud por el otro. La respuesta es vía la virtud de la amistad, que, en la reflexión aristotélica que Ricoeur toma de base, se encuadra entre el objetivo de la vida buena

deontológica. Parte primeramente Ricoeur de la experiencia moral común que articula el sentido de la norma y el de ser obligado –el nivel normativo-, su paso por las dificultades internas que obligan al análisis de la historia de las costumbres, tomadas en su dimensión comunitaria, –el paso por los griegos, la deliberación práctica, las referencias a las prácticas-, para llegar a una ética aplicada, donde se verifican estos ideales de vida. “Esta negociación entre la ética fundamental y las éticas aplicadas, pasando por la criba racional de la norma, me parece constituer la dinámica de la vida moral” afirma Ricoeur.

¹³⁶ RICOEUR (1990), p. 210.

¹³⁷ IB., p. 211.

¹³⁸ ID.

y la justicia¹³⁹. Por un lado, la amistad se ve desde el punto de vista ético –la amistad como virtud, y además como un bien externo que es necesario para el hombre que quiere vivir bien- y nos pone en camino hacia la justicia, donde el compartir la vida entre un pequeño número de personas cede su lugar a una distribución de partes en una pluralidad a escala de una comunidad política histórica¹⁴⁰.

Prosigue Ricoeur con una referencia a Levinas, de donde se destaca los extremos propuestos por el autor: de una parte el hecho de asignar responsabilidad, a la iniciativa del otro; y el de la simpatía ante el otro sufriente, que procede de la iniciativa del sí amante. Esta desigualdad inicial, se convierte en igualdad vía el reconocimiento. Reconocimiento por un lado de la superioridad de la autoridad del otro, y por el otro, de la manifestación compartida de la fragilidad y de la mortalidad¹⁴¹. Esta búsqueda de igualdad a través de la desigualdad, resultado de las condiciones políticas y culturales particulares, es lo que define el lugar de la solicitud dentro de la trayectoria de la ética:

*“A la estima de sí, entendida como el momento reflexivo del deseo de ‘vida buena’, la solicitud agrega esencialmente la [idea] de **carencia**, que hace que nosotros tengamos **necesidad** de amigos; por devolución, por parte de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo **como** un otro entre los otros”*¹⁴²

Aquí Ricoeur señala que es la idea de “un otro” -*allelous* en Aristóteles- la que hace que la amistad sea *mutua*. Tres elementos se subrayarán con relación a lo anterior: la *reversibilidad*, la *insustituibilidad* y la *similitud*. Sobre la *reversibilidad* se tiene un primer modelo en el lenguaje, dice Ricoeur, en el ámbito de la interlocución. El intercambio de los pronombres personales es ejemplar: cuando yo digo *tú* al otro, el comprende yo para él mismo; cuando él se dirige a mí como a la segunda persona, yo me siento concernido como a la primera; de tal manera que esta reversibilidad recae en los roles de locutor y alocutor¹⁴³, y sobre una capacidad de designarse a sí mismo presumiblemente igual en el caso del destinatario del discurso y aquel que lo profiere. Pero se trataría, prosigue Ricoeur, solamente de los roles los que serían reversibles; y no las personas.

¹³⁹ IB., p. 213.

¹⁴⁰ IB., p. 220.

¹⁴¹ IB., p. 224-225. Aquí Ricoeur interpreta la propuesta de Levinas desde ese primado de lo ético ante lo moral, es decir, ante el deber y la norma; esto le permite proponer el reconocimiento como una forma de romper esa disimetría inicial ocurrido por el primado de uno o del otro.

¹⁴² IB., p. 225.

¹⁴³ Aquí utiliza Ricoeur *allocuteur* como lo que ido traduciendo como *locutor* –Jacques utilizaba el término *locuteur*; y para nuestro *alocutor*, Ricoeur utiliza, al igual que Jacques el término *allocutaire*.

Solamente la *insostituibilidad* es la que tiene en cuenta a las personas que tienen estos roles¹⁴⁴. En un sentido, también en la práctica del discurso encontramos esta insostituibilidad, que viene no de la pragmática, afirma Ricoeur, sino del punto de vista sintagmático: yo designa cada vez sólo a una sola persona, excluyendo las otras, a aquel que habla aquí y ahora. De esta forma, yo no dejo mi lugar ni elimino la distinción entre *aquí* y *allá*:

*“Los agentes y los pacientes de una acción son tomados en las relaciones de intercambio que conjugan reversibilidad de roles e insostituibilidad de personas, como lo hace el lenguaje”*¹⁴⁵

Lo que la *solicitud* añade, es el hecho que valoremos a cada persona como irremplazable en nuestro afecto y en nuestra estima personal. En este sentido, es en la experiencia del carácter irremplazable de la pérdida del otro amado que aprendemos, por transferencia del otro a nosotros, el carácter irremplazable de nuestra propia vida¹⁴⁶. Es primeramente para el otro que yo soy irremplazable, respondiendo en este caso la solicitud a la estima del otro por mí mismo. Concluye Ricoeur, introduciendo la *similitud* como fruto del intercambio entre la estima de sí y la solicitud por el otro, de modo que llegan a ser equivalentes la estima del otro como un sí mismo y la estima de sí mismo como un otro.

- ...en instituciones justas.

Aquí Ricoeur quiere dejar claro que el ideal de vida buena no se limita ni a un bienestar individual, ni tampoco al de las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida de las instituciones, a través de la justicia. De esta forma, se entiende la alteridad no sólo en cuanto al tú, aquel que tenemos frente a nosotros, y que reconocemos su rostro, sino también a aquel tercero, que es el que encontramos conformando las instituciones. También es importante subrayar, nos dice Ricoeur, que en la justicia encontramos rasgos éticos que no están contenidos en la *solicitud*, que sería la exigencia de *igualdad*:

*“La institución como punto de aplicación de la justicia, y la igualdad como contenido ético del sentido de la justicia, son las dos puntos cruciales de la investigación concerniente al tercer componente del objetivo ético. De esta doble investigación resultará una determinación nueva del sí, aquella del cada uno: a cada uno su derecho”*¹⁴⁷

¹⁴⁴ ID.

¹⁴⁵ IB., p. 226.

¹⁴⁶ Cuenta Ricoeur en 2001b cómo la pérdida de su segundo hijo Olivier, quien se suicidó, le hizo escribir la parte correspondiente a la ética, en *Soi même comme un autre*. Sin duda, estas referencias a la pérdida del amado están referidas a este caso. Cf. RICOEUR (2001b), pp. 140-141. Ricoeur le dedica a su hijo muerto la reflexión que hace sobre la *Antígona* de Sófocles. Sobre la significación de esta “pequeña ética” véase RICOEUR (1995b), p. 28.

¹⁴⁷ RICOEUR (1990), p. 227.

Las instituciones las concibe Ricoeur como las estructuras del *vivir-juntos* de una comunidad histórica, bien sea ésta un pueblo, una nación, una región, etc., irreductibles a las relaciones interpersonales y que se caracterizan por costumbres comunes. Citando a Hannah Arendt, Ricoeur se adentra al estudio del poder-en-común, que le permite presentar una aproximación al tema de la acción, desvinculada de la dominación¹⁴⁸.

Para Arendt el poder debe entenderse desde la categoría de la acción: el poder corresponde a la aptitud del hombre de actuar, y de actuar de forma concertada. No es nunca una propiedad individual, pertenece a un grupo y le sigue perteneciendo, mientras dicho grupo no se divida. De esta aproximación al tema del poder, Ricoeur retiene la referencia a la *pluralidad* y a la *concertación*.

La idea de *pluralidad* sugiere la ampliación de las relaciones interhumanas a todos aquellos que la relación interpersonal deja fuera, a título de tercero, el tercero, un *tercero incluido* para la pluralidad que constituye el poder. De tal forma que un ideal de construir los lazos sociales basados únicamente en las relaciones dialogales estrictamente diádicas quedaría limitado por esta aproximación, que incluiría por tanto la defensa por el anónimo, por aquellos que no tendrán nunca rostro.

Pero la inclusión de este tercero, debe, en la institución, permanecer en el tiempo; por lo tanto, no es sólo referencia a un tercero pasado –que puede vincularse a través de las tradiciones, o con elementos míticos, por ejemplo; sino también del futuro; no sólo el hecho de no pasar, sino el de permanecer. Pero he aquí que este deseo de inmortalidad que busca la acción en su dimensión política se ve confrontado con su propia fragilidad. Ya que el poder existe en cuanto que los seres humanos actúen juntos, éste desaparece cuando éstos se dispersan. En ese sentido el poder sería el modelo de una actividad en común que no deja ninguna obra detrás de ella; pero esta fragilidad del poder no es la fragilidad de los mortales en tanto tales, sino una fragilidad de segundo grado por parte de las instituciones y de todas ocupaciones humanas que giran en torno a ellas¹⁴⁹.

En cuanto a la *concertación*, Ricoeur se muestra más cauto para no entrar directamente en las estructuras institucionales propias de las diferentes esferas de la actividad en común, que él analizará más adelante, en un capítulo posterior. Citando nuevamente a Arendt y la idea de que la acción pública se parece a un tejido de relaciones humanas en el seno del cual cada vida humana despliega su propia historia, Ricoeur enlaza esta idea con la de espacio público, pero se da cuenta

¹⁴⁸ En ese sentido, Ricoeur se aparta de un análisis weberiano, que había caracterizado a la institución política bajo la forma de relaciones de dominación, distinguiendo gobernantes y gobernados.

¹⁴⁹ IB., p. 229.

que, entendida la publicidad como el uso de ese espacio público, ella es más una tarea que algo dado¹⁵⁰.

¿Qué es lo ha añadido la justicia a la solicitud? Ha ampliado su campo de aplicación, pues la justicia se refiere a la humanidad entera. Si la solicitud había puesto frente al sí a un otro que es rostro, la igualdad le ha puesto frente al sí a un otro que es un *cada uno*¹⁵¹.

1.4.3. La atestación¹⁵²

Un apartado especial merece la atestación, que es el resultado de esa hermenéutica del sí que realiza Ricoeur a través de toda la obra de *Soi-même comme un autre*. En la idea por superar la alternativa entre el Cogito y el anti-Cogito, esto es, entre Descartes y la racionalidad moderna por un lado, y el escepticismo de corte humeano llevado a las últimas consecuencias por Nietzsche¹⁵³, Ricoeur decide embarcarse en la tarea de una hermenéutica del sí donde el sujeto es *atopos*, sin un lugar asegurado en el discurso¹⁵⁴.

Ricoeur afirma que el tipo de certeza a la que se llega a través de una hermenéutica como la que él propone, difiere de aquella que las filosofías del cogito –entiéndase, modernas- proponen, que es una certeza autofundante. La *atestación* sería el estilo apropiado para la hermenéutica del sí, en su triple articulación entre el análisis y la reflexión, entre el reconocimiento de la diferencia entre ipseidad y mismidad, y el desarrollo de la dialéctica del sí y del otro¹⁵⁵. Ricoeur lo llama estilo alético o veritativo.

La atestación se opone a la certeza del Cógito, bajo criterios de verificación de saberes objetivos. Es más bien un tipo de creencia, pero entendido este término no opuesto a la idea de episteme, o menos que ésta; sino cercana al testimonio: es una “creencia en algo”.¹⁵⁶ Se cree en la palabra del

¹⁵⁰ IB., p. 230.

¹⁵¹ IB., p. 236.

¹⁵² Sobre la atestación ver GREISCH (1995). Allí se desarrolla la presencia de la atestación en los cuatro niveles que corresponden al estudio de Ricoeur: sobre la capacidad de hablar, sobre la capacidad de actuar, sobre la capacidad de reconocerse a sí mismo como un carácter en una narración y como capacidad de asumir responsabilidades éticas; también MONGIN (1994), pp. 163-201.

¹⁵³ RICOEUR (1990), p. 15-27 donde Ricoeur desarrolla estas dos posturas que corresponderían a un sujeto exaltado –Descartes- y un sujeto humillado –Nietzsche. “La atestación define, según vemos, el tipo de certeza a la que puede pretender la hermenéutica, no solamente respecto de la exaltación epistémica del Cogito a partir de Descartes, sino también respecto de su humillación en Nietzsche y sus sucesores. La atestación parece exigir menos que la primera, y más que la última” IB., p. 33.

¹⁵⁴ IB., p. 27.

¹⁵⁵ IB., p. 33. Hay sin duda un enorme parecido a la idea de creencia religiosa que desarrolla Wittgenstein, que combate fuertemente también esta idea de un cogito autofundante. Cf. WANKUN (1997a).

¹⁵⁶ RICOEUR (1990), p. 33. Ricoeur opone una creencia dóxica del tipo “yo creo que” a la atestación del tipo “yo creo en”.

testigo. Esta es la instancia epistémica más elevada. Esta creencia se muestra frágil, vulnerable, con la amenaza constante de la sospecha, entendiendo por sospecha el caso contrario a la atestación:

“El parentesco entre atestación y testimonio se verifica aquí: no hay testigo ‘verdadero’ sin testigo ‘falso’. Pero no hay otro recurso contra el falso testimonio que otro testimonio más creíble; y no hay otro recurso contra la sospecha que una atestación más fiable”¹⁵⁷

De otro lado, con relación a esa oposición al Cogito humillado, la creencia es al menos una especie de confianza, de forma que la atestación es fundamentalmente una atestación de sí. Esta será de forma alternativa confianza en la capacidad de decir, en la capacidad de hacer, en la capacidad de reconocerse personaje de una narración, en la capacidad por último, de responder a la acusación mediante el acusativo: *¡heme aquí!*¹⁵⁸. Esta atestación, al tener en cuenta la acción –pues hemos entendido que la acción no puede ser desligada del sujeto- resulta como *la seguridad de ser uno mismo actuando y sufriendo*. De esta forma, se convierte en el último recurso contra toda duda: aunque esta atestación sea siempre en alguna manera recibida de otro, ella permanece como atestación de sí.

1.4.4. Estrategias narrativas en la construcción de la identidad.

Este apartado constituye una ampliación al proyecto de Ricoeur, pero se nutre de él, en cuanto proyecto que asume la narratividad como el modo de construcción identitario.

La perspectiva socio-dircursiva presupone tres aspectos teóricos y metodológicos que deseamos destacar:

1º La sustitución contextual de la pregunta ontológica. Por contexto se entiende las prácticas y discursos que se tejen con el relato de la identidad en cada uno de sus desplazamientos. No hay pregunta por la *quidditas*, por el quién soy, o que soy, sin el rodeo por los **escenarios** en los que circulan los relatos que me constituyen y comparto o combato¹⁵⁹. Estos escenarios son los del linaje –los que tienen que ver con mi origen (edad, género)-, del trabajo – que tienen que ver con mi autoconstrucción (la profesión)- o de la afinidad –una determinada subcultura a la que me integro.

2º La atención a las mediaciones discursivas se abre progresivamente al campo de la narratividad. Los lugares de privilegio para pensar la trama de la identidad actual ya no son sólo los discursos normativos o los discursos argumentativos, sino los **discursos narrativos**. Estos intentan armonizar y domesticar lo exterior sin dejar de nombrar lo íntimo, de modo que practican

¹⁵⁷ IB., p. 34.

¹⁵⁸ IB., pp. 34-35.

¹⁵⁹ MARINAS (2004), p. 93. Una versión anterior de esta temática apareció en IB., (1995). Esta idea del rodeo aparecerá más adelante aplicada al caso concreto de Edipo.

como una sutura de los diferentes escenarios de identidad, y permiten además la posibilidad de decirse de cada uno de los sujetos¹⁶⁰.

3° El carácter estratégico de los relatos de identidad. Se busca lograr un espacio, una toma de distancia para el relato personal, ante la amenaza de pérdida de sentido del discurso por la ritualización del mismo. Esta distancia es la que permite que se mantenga abierta la pregunta por el proceso generador de la identidad¹⁶¹.

Se puede re-visitar las identificaciones asumidas en un determinado momento, tales como edad, sexo, estatus, hábitat, etnia, y proponer otras que implican un posicionamiento más dinámico por parte de los sujetos concernidos. Hablaríamos entonces de curso vital, género, clase, migraciones, mestizaje. Identificaciones que nos permiten repensar nuestra identidad:

*“No hay procesos de identidad sin identificación previa. Por ello el valor estratégico de los relatos tiene que ver con la capacidad de producir no sólo identificaciones sino sobre todo desidentificaciones, esto es, revisiones reflexivas –que producen nuevos relatos- de los repertorios heredados”*¹⁶²

Mientras que los procesos de los discursos dominantes generan la paradoja de integrar desintegrando (colocando a cada sujeto en un todo donde se le niega la capacidad de distanciamiento), los procesos de identidad invierten este proceso, desintegrando (creando ese distanciamiento necesario) integra (no una integración suturadora de todos los que soy, sino una integridad¹⁶³ –de ahí que esta atención a los discursos narrativos y a sus condiciones sea entendida como una práctica moralmente estratégica)¹⁶⁴.

Esta estrategia propuesta –estrategia en cuanto posibilidad de mirar las cosas de una forma nueva y disponerlas de un modo nuevo- se sirve de una topología del sujeto. Tropos entendido como transformación según una figura. De esta forma, se establece una perspectiva diferente, que quiebra las miradas

¹⁶⁰ ID. Aquí aparece lo que Marinas llama síntoma biográfico, que es la afirmación o intento de contarse, entre los discursos poderosos o instrumentales, con desigual peso de lo transmitido o lo imaginario. Esto hace que los procesos narrativos no sean sólo periféricos: MARINAS (1995), p. 177.

¹⁶¹ MARINAS (2004) p. 94.

¹⁶² MARINAS (1995) p. 179.

¹⁶³ Hay que entender aquí “integridad” en su connotación moral; al modo como se piensa la autenticidad. Fíjese por ejemplo la propuesta de Charles Taylor y su ética de la autenticidad. Enunciada por Herder, con la idea de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano; esa cierta forma de ser humano constituye mi propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma y no a imitación de la de ningún otro. Se convierte en algo que hemos de alcanzar con el fin de ser verdaderos y plenos seres humanos: TAYLOR (1994b), especialmente el capítulo “Las fuentes de la autenticidad”, pp. 61-65. La contraposición entre esta integración suturadora y la integridad me servirá en su momento para plantear los posicionamientos de Creonte y Antígona –o al menos uno de ellos- en relación con los procesos de identidad y de reconocimiento.

¹⁶⁴ MARINAS (2004), p. 97-98.

rutinarias o poderosas sobre los procesos en los que se aplican. Sería la gran condición trasgresora del *homo metaforans* –del hombre metaforizante–.

En esta misma dirección apunta Ricoeur planteando tres formas de mimesis en el relato: la *prefiguración*, la *configuración* y la *refiguración*. Marinas aplica estas categorías, que el filósofo francés piensa para el corpus de los relatos de ficción, al campo de los relatos de identificación o desidentificación, pues tienen la capacidad de *anticipar, nombrar y redefinir*¹⁶⁵. Siguiendo las transformaciones que se efectúan en estos estadios, en su tropología, cabe entonces la posibilidad de hacer uso de los recursos para una reconstrucción o refiguración de los procesos mismo del contar, que sean “*más completos, o más complejos, o simplemente más ajustados que aquellos de los que parten*”¹⁶⁶.

1.5. PSIQUE, CULTURA Y SOCIEDAD: LAS MÚLTIPLES IDENTIDADES

En este apartado me centraré en el aporte de algunos autores que señalan no sólo la influencia de los otros en la constitución de la propia identidad, sino que la presentan de uno u otro modo, como identidades que se multiplican, bien por un proceso de identificación consciente y/o inconsciente (Freud, Lacan), bien por su dependencia etnográfica –naturaleza y cultura– (Lévi Strauss), o por el del aprendizaje y la interiorización –que genera identidades por roles e identidades colectivas (nacionales e incluso mundiales, aunque estas últimas como posibilidad) – es el caso de Habermas.

1.5.1. La identificación

En 1921 Freud escribe *Psicología de las masas y análisis del yo*. En dicha obra, el autor viene a explicar, por un lado la psicología de las masas sobre la base de los cambios que tienen lugar en la psicología de la mente individual; y da un paso más en la investigación sobre la anatomía estructural de la psique, iniciada con *Más allá del principio del placer*, y que alcanzará su desarrollo más elaborado en *El yo y el ello*, dos años más tarde¹⁶⁷.

Sobre el primer punto, Freud lo deja muy en claro desde el inicio:

¹⁶⁵ IB., p. 100. La referencia a Ricoeur citada por Marinas es *Temps et récit: la configuration du temps dans le récit de fiction*, Seuil, París, 1984, correspondiente al vol II, p. 95.

¹⁶⁶ IB., p. 104. Ésta ha suprimido la frase “A condición de que las condiciones de producción (social y discursiva) de los previos se hagan presentes”, que MARINAS (1995) recogía en p. 182. Un poco más adelante se afirma: “Asistir a los relatos en que la identidad se construye y reconoce sus mediaciones, posibilita el mantenimiento de los relatos de experiencia. Sin afán conservacionista o metodológico. Reconociendo los entramados en los que o contra los que son posibles”. En ID. Este reconocimiento, afirma Marinas, no es sólo semiológico o retórico, sino moral. En esa línea puede leerse el capítulo titulado “Las exigencias de la identidad”, por parte de APPIAH (2007), pp. 111-178.

¹⁶⁷ Así queda señalado por James Strachey en su presentación a esta obra en FREUD (1993), p. 66. Puede verse un desarrollo de las identificaciones de Freud en FLORENCE (1988).

*“La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo. Es verdad que la psicología individual se ciñe al ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus mociones pulsionales. Pero sólo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción, puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo.”*¹⁶⁸.

Freud afirmará que la esencia de la formación de masa consiste en ligazones libidinosas recíprocas, de un nuevo tipo –ya que han ocurrido como restricciones del amor propio narcisista-, y se pregunta cuál es la índole de dichas ligazones; para lo cual, necesitará dirigir su atención a los fenómenos de enamoramiento, deseando encontrar en ellos relaciones transferibles a los lazos interiores de las masas¹⁶⁹. Y es en este contexto en que aborda el mecanismo de la identificación¹⁷⁰.

¿Qué es la identificación? Freud dirá que es *“la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona”*¹⁷¹. En realidad, él se refiere con esto a la primera de las identificaciones –de las tres que señalará-; la cual desempeña un papel en la prehistoria del complejo de Edipo:

*“El varoncito manifiesta un particular interés hacia su padre; querría crecer y ser como él, hacer sus veces en todos los terrenos. Digamos simplemente: toma al padre como su ideal. Esta conducta nada tiene que ver con una actitud pasiva o femenina hacia el padre (y hacia el varón en general); al contrario, es masculina por excelencia. Se concilia muy bien con el complejo de Edipo, al que contribuye a preparar.”*¹⁷²

En la primera identificación, ésta aspira a configurar el yo propio a semejanza de otro, tomado como “modelo”. Esta identificación primera, se da inicialmente a la par con una investidura de objeto de la madre, sin que se genere conflicto entre ambos, ni se influyen ni se perturban. Posteriormente, por el hecho de la unificación de la vida anímica, ésta identificación se torna

¹⁶⁸ FREUD (1993), p. 67. Señala a continuación Freud: *“La relación del individuo con sus padres y hermanos, con su objeto de amor, con su maestro y con su médico, vale decir, todos los vínculos que han sido hasta ahora indagados preferentemente por el psicoanálisis, tienen derecho a reclamar que se los considere fenómenos sociales”* en ID.

¹⁶⁹ IB., p. 98.

¹⁷⁰ Corresponde al apartado VII de este escrito. Freud había hablado anteriormente de la identificación en *La interpretación de los sueños*, unos veinte años antes; y más cercanamente en *Duelo y melancolía*. Sin embargo, ya desde 1897 Freud está pensando este tema, tal como lo atestigua su correspondencia con Fliess. Véase las referencias exactas en cada uno de los casos, en ID., nota 8.

¹⁷¹ IB., p. 99.

¹⁷² ID.

como hostilidad hacia el padre, y pasa a ser idéntica al deseo de sustituir al padre también junto a la madre. De modo que esta identificación se muestra ambivalente; puede darse vuelta hacia la expresión de la ternura o hacia el deseo de eliminación –un comportamiento oral, el objeto anhelado y apreciado se incorpora por devoración y de esta forma se aniquila¹⁷³.

La segunda identificación es el caso de la identificación histérica. Freud pone el ejemplo de la niña pequeña que se identifica con su madre por la misma tos que sufre. Ha querido sustituir a su madre, por eso tiene esa consciencia de culpa que le dice “Haz querido ser tu madre, ahora lo eres al menos en el sufrimiento”. También pone el ejemplo de otra paciente que imita la tos de su ser querido –la de su padre, en el caso Dora-, mostrando que la identificación aparece aquí como un síntoma: la identificación reemplaza a la elección de objeto; la elección de objeto ha regresado hasta la identificación.

Así lo explica Freud:

“Dijimos que la identificación es la forma primera, y más originaria, del lazo afectivo; bajo las constelaciones de la formación de síntoma, vale decir, de la represión y el predominio de los mecanismos del inconsciente, sucede a menudo que la elección de objeto vuelva a la identificación, o sea, que el yo tome sobre sí las propiedades del objeto.”¹⁷⁴

Hablamos por tanto de una identificación en la que el yo copia en un caso a la persona no amada, y en el otro al caso contrario. Esta identificación es parcial, limitada a un único rasgo de la persona objeto.

Y la tercera identificación, señala a aquella que prescinde de toda relación de objeto con la persona amada. Freud pone el ejemplo de una muchacha que viviendo en un pensionado recibe una carta de su amado, a quien mantiene en secreto; la carta despierta sus celos y se produce un ataque histérico; algunas de sus amigas, conocedoras de todo esto, también tendrán ese ataque. No ocurre por empatía, dice Freud, pues puede darse en dos personas cuya simpatía es mucho menor que la descrita.

“Uno de los <yo> ha percibido en el otro una importante analogía en un punto [...]; luego crea una identificación en este punto e influida por la situación patógena esta identificación se desplaza al síntoma que el primer <yo> ha producido. La identificación por el síntoma pasa a ser así el indicio de un punto de coincidencia entre los dos <yo>, que debe mantenerse reprimido”¹⁷⁵

¹⁷³ ID. La figura del caníbal nos ilustra con claridad esta fase oral, el caníbal gusta de devorar a su enemigo.

¹⁷⁴ IB., p. 100.

¹⁷⁵ IB., p. 101. Freud sintetiza estas tres identificación del modo siguiente: “En primer lugar, la identificación es la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto; en segundo lugar, pasa a sustituir a una ligazón libidinosa de objeto por la vía regresiva, mediante introyección del objeto en el yo, por así decir; y, en tercer lugar, puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales”, en ID.

Por su parte, Lacan reelaborará el tema de la identificación siguiendo a Freud, pero introduciendo importantes modificaciones¹⁷⁶.

La primera identificación, por incorporación con el Otro a quien se demanda algo en la llamada de amor. Consiste además en identificarse con el Otro de la necesidad. (Lecciones 8 al 11)

La segunda identificación, que se cumple por regresión, con un trazo unario tomado al Otro del deseo entendido como objeto, y donde la identificación viene a sustituir la pérdida de la frustración (Versagung) necesaria. (Lecciones 11 a 15)

La identificación imaginaria, histérica del deseo con el deseo del otro con quien uno no se identifica sino en cuanto portador de la marca de un deseo insatisfecho, y que revela uno de los rasgos secretos de toda identificación: identificarse con el significante de la falta del otro, no para colmar a este otro, sino, por el contrario, para recordar la marca de su insatisfacción, a consecuencia de su castración inevitable, marca del deseo inconsciente. (Lecciones 16 a 26)¹⁷⁷.

Lacan plantea entender la identificación partiendo de la segunda –dice que haber partido de la primera identificación hubiera sido problematizarlo por la referencia clave a *Totem y Tabú*. La Por tanto, será un punto esencial el desarrollo de la función del trazo unario. ¿Qué es el trazo unario con el que uno se identifica? No es otra cosa que diferencia pura; la identificación no es unificación sino fisura. Lacan podrá proponernos esto, gracias a la incorporación de los aportes de la teoría lingüística desarrollada por Saussure, quien propone la figura del significante.

Dice Taillandier:

“Si en los fenómenos inconscientes hay algo de identificación, es porque existe el significante; la identificación no está ligada a cierto oscuro proceso biológico o psicológico (imitación, Prägung, sugestión, empatía, contagio, términos todos ellos que Lacan recusa en forma terminante), sino a la estructura del significante y a sus efectos en lo inconsciente. No hay identificación sino a partir del significante (en tanto que tiene por efecto un sujeto) y la identificación es identificación con el significante, uno no se identifica nunca sino con un significante (y no con una persona, un objeto o cualquier otra cosa que sea), y lo que se identifica es sujeto

¹⁷⁶ El tratamiento más amplio del tema se da a través de su Seminario IX, dedicado completamente a esta cuestión -26 sesiones dadas entre el 15-11-1961 y el 27-06-1962- aunque ya en 1958 en el Seminario V habló de las tres identificaciones. (El Seminario IX anteriormente mencionado no ha sido aún publicado, se tiene acceso a través de la World Wide Web, que recoge las grabaciones de dichas sesiones o la transcripción escrita o su traducción, según sea el caso. Uno de los site es <http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireIX.php>). Una suerte de resumen/lectura de este Seminario, en MENASSA y DÍEZ CUESTA (2002).

¹⁷⁷ Cf. TAILLANDIER (1988), p. 11-13.

(pero de ello resulta que identificarse es identificarse con la falta de Otro, y por consiguiente, dividirse)”¹⁷⁸

Lo que distingue al significante es sólo ser lo que los otros no son; se distingue del signo en el hecho que éste no manifiesta sino la presencia, en primer lugar de la diferencia como tal y ninguna otra cosa. Mientras que el signo representa algo para alguien, el significante es lo que representa precisamente al sujeto para otros significantes¹⁷⁹; o dicho de otro modo: “Desvinculado de su referirse a la cosa, como lo pensamos en una visión naturalista, el significante es ante todo representante de un sujeto...a la espera de un significante que interprete y establezca su efecto de sentido”.¹⁸⁰

Este significante es el trazo unario, que “introduce un registro que está más allá de la apariencia sensible: la identidad de los trazos consiste en que son leídos como “unos” sea cual sea la irregularidad de su trazado”¹⁸¹. Lacan ha transformado el rasgo único de Freud –el *einzig* Zug de la segunda identificación- en el trazo unario, que “constituye la urdimbre, la vertebradura del sujeto [...] porque con ello se siente persona, se quiere distinguir de los demás por la singularidad de uno de sus rasgos, a partir del cual es único, un rasgo cualquiera que le permite pasar de ser **uno más del conjunto** a ser **único**”¹⁸²

Julia Kristeva, comentando este tema de las identificaciones, va a plantearlo desde las dimensiones que Lacan propone: lo real, lo imaginario y lo simbólico. Afirma que “[el término identificación] lejos de ser una simple asimilación del significante o de esquemas simbólicos, ella toca lo real y al cuerpo, en particular. El síntoma puede ser una identificación que se ha hecho carne al no someterse a la exigencia de identidad que significa la frustración y la palabra. Este tipo de identificación es el rechazo de la identidad: opta por el goce y deniega el corte, la distinción”¹⁸³. Ella, luego de reconocer las múltiples identificaciones posibles, señala que lo genérico de la identificación supone la tendencia propia del ser hablante a asimilarse simbólica y realmente una distinta entidad separada de él; sería

¹⁷⁸ IB., p. 14.

¹⁷⁹ LACAN (1961-2), sesión del 6-XII-1961. Dirá a continuación Lacan: “Mi perra está a la búsqueda de esos signos y luego, habla como ustedes saben. ¿Por qué su hablar no es un lenguaje? Porque justamente yo soy para ella algo que puede darle signos, pero no puede darle significantes. La distinción de la palabra, como puede existir a nivel preverbal y del lenguaje, consiste justamente en esta emergencia de la función del significante”, en ID.

¹⁸⁰ GARATE y MARINAS (1996), p. 155 correspondiente a la voz “Significante”. Taillandier se expresa de esta manera: “El significante no puede ser idéntico a sí mismo; no es sino lo que los otros no son; connota la diferencia pura, sólo ahí reside su “mismidad”; introduce la diferencia en lo real, pero no lo “realiza” sino borrando la cosa: no representa algo, sino a un sujeto para otro significante, y la única identificación posible no es sino el eclipse del sujeto entre estos significantes, los cuales no tienen otra estructura que la de constituir ese entre”, en TAILLANDIER (1988), pp. 14-15.

¹⁸¹ GARATE y MARINAS (1996), p. 171 correspondiente a la expresión “Trazo Unario”.

¹⁸² ID.

¹⁸³ KRISTEVA (1988), p. 50.

*“ese movimiento por el cual el sujeto adviene en la medida en que se confunde en uno con otro, idéntico a él. No digo que se modele como el otro, que sería lo propio de la incertidumbre plástica de la comparación. Por el contrario, transferido al Otro, en la identificación, yo formo Uno con él mediante toda la gama de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real.”*¹⁸⁴

Kristeva plantea el caso de una paciente que tiene crisis convulsivas únicamente cuando está de viaje [hija abandonada por su madre, separada de un padre que abandonó a su madre], y a la que la autora acompaña afectivamente, con empatía, originándose una contratransferencia de identificación narcisista. La paciente, a través de un recuerdo o un fantasma –un ferroviario que quería seducirla durante un viaje-, y gracias a esta identificación contratransferencial reproduce la dinámica inconclusa de lo que Kristeva llama *identificaciones cruzadas*:

*“Christine [la paciente] se identifica a la vez con el padre y con la madre, con el goce y con el desvanecimiento, con la rigidez y con la ausencia, con la potencia fálica y con la muerte. Precisamente porque está constituida por múltiples identificaciones inconclusas e imbricadas, la identificación de esta paciente yerra... la identidad”*¹⁸⁵

El trabajo analítico hace que estas múltiples identificaciones se suelten, ayudan a desatar el nudo, en la medida en que indican al paciente en qué momento y de dónde ha tomado tal cual rasgo, de modo que el tiempo y el espacio trazan la identidad reconquistada. A través de esa terapia aclaratoria, nombrándose las identificaciones cruzadas, afirma Kristeva, *“puede conducir[se] a disociar las cadenas lógicas tanto como la condensación de huella de afectos contradictorios, y a contribuir a la disolución del síntoma convulsivo”*¹⁸⁶.

La identificación sería ese transporte que moviliza a las representaciones pulsionales y a las representaciones verbales, movimiento sin el cual no es posible el advenimiento del sujeto; me conduce al lugar de otro que me hace ser Uno con él: cuerpo y alma. Mientras que en su lógica, la identificación es siempre inestabilidad y movimiento, en su economía, afirma la autora, es ambigua: es simbólica y real.

*“En el momento fructífero de la cura, mi cuerpo es el cuerpo de mi paciente, salvo en síntoma: fuente de mi fatiga, también de mi frescura, de mi renacimiento. [...] Los dos remamos en la misma galera identificatoria, transferencia y contratransferencia”*¹⁸⁷

¹⁸⁴ IB., p. 51.

¹⁸⁵ IB., p. 52. Más adelante señala Kristeva: *“Ficticia sin duda, siempre más o menos problemática, la identidad supone que el sujeto elige una identificación y renuncia a las otras, que acepta la separación, que acepta un corte”*, en ID., pp. 52-53.

¹⁸⁶ IB., p. 53.

¹⁸⁷ IB., p. 54. Sin embargo, la diferencia está en que el analista recurre a la verbalización, esa verbalización reemplaza al síntoma del que se queja el paciente.

La identificación en el trabajo analítico –desde Freud hasta Kristeva- nos ha aportado el entender los múltiples procesos de los que se sirve la psique para llegar al surgimiento del sujeto, tránsito relevante en el que el yo y los otros intervienen, instaurando en el centro de ese proceso la consideración de la diferencia. Me permito ser yo mismo –identidad- gracias a entender que soy un otro –identificación-; que soy único –identidad- porque existen esos otros que me han precedido –identificación-; que soy yo, cuando puedo pronunciar el nombre de ese otro.

1.5.2. Naturaleza y cultura. La identidad en la etnología.

Si el psicoanálisis nos ha señalado múltiples identificaciones y la importancia del otro, la antropología se encargará de hacerlo en relación con las identidades: la identidad asume múltiples formas, según las ocasiones, y cada individuo posee al mismo tiempo múltiples identidades¹⁸⁸, y al abocarse a una investigación de las estructuras profundas que existen en diversas sociedades culturales, la cuestión del Otro aparece como constitutiva de la identidad¹⁸⁹.

En el curso de 1974-1975 Claude Lévi-Strauss, el padre del estructuralismo, organizó un Seminario dedicado a tratar el tema de la identidad, vista desde el punto de vista de diferentes ciencias, y con el aporte de los etnólogos que recogerían el modo en que diferentes culturas conciben también este tema.

Un primer resultado de esta investigación fue el que, a pesar de tratarse de culturas y sociedades alejadas geográficamente y culturalmente, sin embargo, existía la coincidencia en entender la identidad como la fragmentación de una multitud de elementos cuya síntesis plantea un problema. Lévi-Strauss se pregunta si esta crisis de identidad no habría que entenderla como un proceso de disolución de la misma; entenderla no como estabilidad sustancial sino como una función inestable, como un lugar y movimiento efímeros de intercambios y conflictos donde participan las fuerzas de la naturaleza y de la historia¹⁹⁰.

Como hemos dicho, en las sociedades conviven diferentes tipos de identidad. Por un lado, podría situarse la identidad espiritual, que es eterna, invariable y única –por ejemplo, la identidad cristiana, surgida de la práctica del bautismo, que convierte a todos los bautizados en hijos de Dios, y que permite el manifestar una misma fe sobre lo que acontece después de la muerte- y por el otro la identidad social, que tendría un carácter múltiple y variable, que deriva directamente de la relación entre quien es identificado y quien identifica. Nos identificamos como pertenecientes a una determinada familia, o clan, o patria.

¹⁸⁸ STAHL (2008), p. 302. Sobre las relaciones entre el psicoanálisis y el estructuralismo –o más específicamente entre Lévi Strauss, Freud y Lacan- pueden verse estos artículos: GOULD (1978), MEHLMAN (1972).

¹⁸⁹ BENOIST (2008), p. 17.

¹⁹⁰ LÉVI-STRAUSS(2008), p. 11.

Nos servimos para ello de los nombres y de los apellidos –que en un primer momento eran sólo una referencia a nuestros padres: “hijo de Fulano”-, y luego de otros elementos de identificación como la vestimenta, el peinado, otros objetos que lleva:

*“los griegos, apegados a su vestimenta, la distinguen de las que llevan en su país las mujeres de otra nación, aunque sea casi la misma. Así, se reconoce fácilmente a una mujer armenia, turca, judía, etc. Una mujer egipcia se diferencia aún más y su vestimenta, a los ojos de los griegos, parece totalmente extraña”*¹⁹¹

Otra de las consideraciones importantes, es señalar la dialéctica de la diferencia entre el etnólogo y el grupo observado, no llegamos a poder fundir nuestras visiones, o que las visiones de ambos sean iguales. Desconocer esto implicaría caer en un etnocentrismo de la anexión, que llega a convertir a “lo otro en lo mismo”¹⁹². Esto hace que muchos saberes la tomen en cuenta antes que una verdad empírica presente, la relación de identidad que ésta presenta con otros grupos.

Se señala dos polos en los que la identidad se mueve: por un lado, la identidad propia de cada cultura o de cada sujeto, y por otro lado, el horizonte de una reinstalación de la naturaleza humana bajo la forma de una identidad universal del hombre consigo mismo; esto es, un movimiento entre el *idion* y el *koinon*¹⁹³.

La cuestión de la identidad recorrerá varias zonas: la primera: el etnocentrismo. Se concluye que es en otro espacio, en una topología diferente, donde deben inscribirse los elementos pertenecientes a la identidad de grupos étnicos no occidentales.

También, en segundo lugar, la del nombre propio en su relación con el sujeto, sea singular o colectivo, que aparece como problema de la escisión y primera instancia del rasgo que divide la identidad del sujeto consigo mismo.

Y finalmente, como tercera zona, un problema topológico de cruces y de límites. Se necesita encontrar factores de identidad que sean al mismo tiempo medios de escapar a los límites de un conjunto étnico, considerado inicialmente, que permitan la integración de campos muy diferentes dentro de un esquema clasificatorio común.¹⁹⁴

¹⁹¹ GUYS, Pierre Agustin (1776), *Voyage littéraire de la Grèce*, París, vol. I, p. 67 citado por STHAL (2008), p. 338.

¹⁹² BENOIST (2008), p. 19: “l’autre revient au même”.

¹⁹³ LÉVI STRAUSS (2008), p. 318 [Perteneciente a las Conclusiones elaboradas por Jean-Marie Benoist]. El etnólogo francés señala, a partir del estudio del mito, una relación parecida: “Todos los trabajos individuales son potencialmente mitos, pero sólo si ellos son adoptados por la colectividad como un todo al que ellos le dan un estatuto de místico”. En LÉVI-STRAUSS (1981), p. 65.

¹⁹⁴ LÉVI-STRAUSS (2008), p. 318-319.

Por lo que, antes que enriquecer una noción de identidad, lo que se pretende es *“deconstruir dicho concepto en sus múltiples apariciones, [...] romper ciertas relaciones superficiales bien establecidas para hacer emerger los mecanismos generativos y constitutivos subyacentes que las hacen posibles y suscitan otras cuestiones de articulación y de convergencia diferentes de las que aparecen en un primer momento.”*¹⁹⁵

De esta forma, aparecen en las culturas –haciendo un análisis comparativo-, unos elementos invariables; y lo que las hace diferentes es la forma de relacionarlos, de ubicarlos. Como si fuera un tejedor, que liga y anuda, construye puentes, caminos entre estos espacios o lugares radicalmente distintos¹⁹⁶. O con la imagen del caminante, se realiza un recorrido, un recorrido de un discurso (le parcours d’un discours)¹⁹⁷. Esa actividad de decir entre estos espacios o lugares es lo que hace comunes a las culturas: “decir entre”, inter-dire, prohibir¹⁹⁸.

Por tanto, la cultura se entenderá como aquella que tiene como tarea “desconectar espacios y volver a conectarlos”. Dice Lévi-Strauss que queriendo saber lo que había de idéntico en mitos provenientes de sociedades muy diversas y muy alejadas en el tiempo, concluía que,

*“... en definitiva, todo mito trata de resolver un problema de comunicación y que, dado que el mito es desbordado por el número de conexiones posibles, por la complicidad del grafo, en última instancia, todo mito consiste en bifurcar y volver a unir”*¹⁹⁹

¿Por qué plantear el tema de la identidad por parte de los etnólogos?

Primeramente, se tiene un fin apologético, defenderse de las críticas de etnocentrismo: la etnología tendría como finalidad el identificar culturas extrañas e irreductibles a nuestros modos de pensamiento, y de esta forma se anularía la originalidad específica de las culturas diferentes a la nuestra²⁰⁰. Para

¹⁹⁵ IB., p. 319.

¹⁹⁶ SERRES (2008), 31.

¹⁹⁷ IB., p.35. Aparece aquí el ejemplo de Edipo, al cual regresaremos en su momento.

¹⁹⁸ IB., p. 31. Se juega con “inter-dire” e “interdire” que significa prohibir, aludiendo al incesto, las prohibiciones de cada cultura, el lugar límite que se establece al interior de ella. Por su parte, Lévi-Strauss añade a este “interdire” el contradecir (contredire), que no sería excluyente con el prohibir. Esto en la discusión posterior a la presentación de Serres, en LÉVI-STRAUSS (2008), p. 40.

¹⁹⁹ LEVI STRAUSS (2008), p. 40-41. En su artículo “Structuralism and Mith” afirma: “El pensamiento mítico opera esencialmente a través de un proceso de transformación. Un mito tan pronto como llega a ser, es modificado a través de un cambio de narrador, bien al interior de una comunidad, o en su paso de una comunidad a otra; algunos elementos de dejan de lado y son reemplazados por otros, las secuencias cambian de lugar, y la estructura modificada se mueve a través de una serie de estados, sin embargo, las variaciones de este mito permanecen pertenecientes al mismo conjunto”. LÉVI-STRAUSS (1981), p. 77.

²⁰⁰ Sin embargo, el pensamiento de Lévi-Strauss es precisamente el contrario: “La verdadera contribución de una cultura consiste, no en la lista de inventos que ha producido personalmente, sino en su diferencia respecto a otras. El sentimiento de gratitud y de respecto que cada miembro

responder a esa crítica, se preguntará primeramente como plantean ellos –los etnólogos y los provenientes de otras ciencias- el problema de la identidad y cómo se lo plantean las sociedades que son estudiadas por los etnólogos.

Las sociedades, aún por diversas en su geografía y su cultura, no afirman una identidad personal sustancial, sino que la hacen estallar en una multiplicidad de elementos; multiplicidad que es inmediatamente reconstruida de diversas maneras según las culturas consideradas²⁰¹. Lo mismo ha sucedido al preguntarse desde la biología, la matemática, la lingüística, la biología, la filosofía, llegando a una crítica de la identidad que a su afirmación pura y simple.

Concluye Lévi Strauss que el común denominador es que la identidad se reduce a rehacerla, a reconstruirla, y no tanto a postularla o afirmarla, y que toda utilización de la noción de identidad comienza por una crítica de dicha razón²⁰². Y se propone, por tanto, buscar, más allá de la diversidad de las apariencias, la fuente de esta identidad en lo que podríase llamar la restitución de un *continuum*. O, por el contrario, ubicarla en el plano meramente relacional.

Sin embargo, él mismo presenta objeciones a cada una de las posibles salidas. A la primera, afirmando que si bien es cierto que es necesaria la postulación de una fuerza que provocaría este *continuum*, al no saberse nada de ella, no se habría avanzado nada²⁰³; y a la segunda, el hecho de la necesidad de que exista un salto, una discontinuidad²⁰⁴.

Todo esto lleva a la formulación de una noción novedosa de identidad, y de ese modo resolver –o absolver- las acusaciones de etnocentrismo:

*“[...] La identidad es una especie de fondo virtual [foyer virtuel] al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real. Y la solución de la antinomia de la cual he partido y por la cual se acusa a la etnología –diciéndole: ‘Queréis estudiar sociedades enteramente diferentes pero, para estudiarlas, las reducís a la identidad’- sólo existe en el esfuerzo de las ciencias humanas por superar esa noción de identidad y ver que su existencia es puramente teórica: es la existencia de un límite al cual no corresponde en realidad ninguna experiencia.”*²⁰⁵

singular de una cultura dada puede y debería sentir hacia todos los demás puede basarse sólo en la convicción de que las otras culturas difieren de la suya propia en incontables modos”. LEVI STRAUSS (2001), p. 7. Son extractos de dos presentaciones hechas por Lévi Strauss para la Unesco. Un comentario del propio Levi Strauss sobre estos discursos en ERIBON (1988).

²⁰¹ LEVI STRAUSS (2008), p. 330.

²⁰² IB., p. 331.

²⁰³ “Que sea necesario que exista una energía para que algo exista, es muy evidente. Pero después de postulada esta energía, de la que nada sabemos ¿cuánto hemos avanzado hacia una solución?”. ID.

²⁰⁴ “Quiero decir que entre dos culturas, entre dos especies vivientes tan similares como se quiera imaginar, hay siempre una distancia diferencial [écart différentiel]; y esa distancia diferencial no puede ser cubierta” IB., p. 332.

²⁰⁵ ID. En una entrevista concedida por Lévi Strauss en 1982, en referencia con la desaparición del sujeto (effacement du sujet), afirma: “Porque este es el modo en el que me experimento a mí mismo. No tengo absolutamente ningún sentimiento de mi identidad personal”. En BUCHER y

1.5.3. La identidad racional y la identidad comunicativa

Jürgen Habermas, pensador perteneciente a la Escuela de Frankfurt, ofrece una teoría de la sociedad en términos de una teoría de la comunicación, de modo que su teoría del lenguaje es inseparable de su teoría social. En ese sentido, la reflexión que Habermas hace sobre el tema de la identidad debemos verlo encuadrado desde este marco mayor de su teoría de la acción comunicativa, de modo que la identidad individual –la formación de la subjetividad moral moderna- se genera en conexión con la formación y desarrollo de las sociedades democráticas –identidad colectiva-. Para el primer caso, se propondrá una identidad moral comunicativa, y para el segundo, una identidad colectiva comunicativa²⁰⁶.

*“La identidad individual y la identidad colectiva surgen de la estructura del lenguaje, del potencial de racionalidad liberado como consecuencia del paso de una integración social de base religiosa a otra basada en la acción comunicativa. Cuanto más se ahonda en este proceso, más se harán sentir sobre la comunidad real los efectos del ideal de una comunidad de comunicación irrestricta y no distorsionada”*²⁰⁷

Habermas, siguiendo a Kohlberg en su planteamiento del desarrollo de la consciencia moral, distingue tres niveles: la identidad natural (natürliche Identität), la identidad de rol (rollen Identität) y la identidad del yo (Ich-Identität), correspondientes a los niveles preconvencional, convencional y postconvencional. Él se pregunta primeramente por la identidad del yo.

Este concepto se ha desarrollado y nutrido en tres tradiciones teóricas: la psicología analítica del yo, la psicología evolutiva de signo cognoscitivista y la teoría de la acción influida por el interaccionismo simbólico²⁰⁸. Estas teorías convergerían en una identidad del yo que designaría *“la competencia de un sujeto capaz de lenguaje y acción para dar satisfacción a determinadas exigencias de consistencia”*²⁰⁹ que logra tal resultado mediante un proceso dinámico de socialización y de individuación:

*“La identidad se genera a través de la socialización, esto es: por el hecho de que el adolescente sólo acierta a integrarse en un sistema social determinado por la vía de la apropiación de generalidades simbólicas, mientras que, ulteriormente, se refuerza y despliega por la individuación, o lo que es igual, por la vía precisamente de una creciente independencia con respecto a los sistemas sociales”*²¹⁰

LÉVI-STRAUSS (1985), p. 361. Puede seguirse mirando este tema de la identidad en clave antropológica cultural en GARCÍA CANCLINI (2006).

²⁰⁶ Tomo esta nomenclatura de LORENZO TOMÉ (2004).

²⁰⁷ IB., p. 49. Sobre los conceptos propios de la teoría habermasiana de la comunicación puede verse especialmente HABERMAS (1987) (1991).

²⁰⁸ HABERMAS (1981b), p. 61. Las referencias bibliográficas para cada una de estas tradiciones, en su nota 7.

²⁰⁹ IB., p. 63.

²¹⁰ ID.

Este proceso de individuación –o individualización- exige de los afectados, tanto desde la cultura como desde las instituciones, dos cosas: autonomía y una forma de vida consciente. De este modo, la ruptura con las convenciones rígidas de la sociedad, hace al individuo responsable de sus decisiones morales y de su proyecto individual de vida²¹¹.

*“En la identidad de yo se expresa la circunstancia paradójica de que el yo en cuanto persona, es en definitiva igual a todas las personas, mientras que, en tanto que individuo, es esencialmente diferente del resto de los individuos [...] Es por ello que la identidad de yo puede probar sus armas en la capacidad del adulto de construir identidades nuevas en situaciones conflictivas y armonizarlas con las viejas identidades que se ven así superadas al objeto de organizarse a sí mismo y organizar sus interacciones en una biografía singular, bajo la guía de principios y modos de proceder generales”*²¹²

Pero, ¿cuándo es que se da este paso –o este salto-? Se da en el paso de una moral convencional a una postconvencional; y esto se da al descubrirse dentro de una sociedad plural que le ofrece múltiples formas de vida, y que, en un determinado momento le exigirán que se decante por una de ellas; y en ocasiones especiales, se tendrá que enfrentar a la trasgresión misma de las reglas, pues no será posible una solución en la que quede a salvo el principio de seguir una norma. Es vivir auténticamente, aceptando la inclusión de los conflictos en su propia vida²¹³, aunque la psiqué haya creado dispositivos propios que quieran evitar los mismos²¹⁴:

*“La lograda identidad del yo significa la peculiar capacidad de los sujetos dotados de lenguaje y aptos para la acción de permanecer idénticos a sí mismos aún también en el caso de transformaciones profundas de su sistema de personalidad por medio de las que reacciona a situaciones contradictorias”*²¹⁵

²¹¹ LORENZO TOMÉ (2004), p. 51. Así resume Héctor Silveira el pensamiento de Habermas sobre este punto: “Con la individualización las personas se ven obligadas a hacer de sí mismas el centro de sus propios planes de vida y se encuentran ante un creciente abanico de opciones posibles, entre las cuales están las de proyectar nuevos vínculos sociales y nuevas reglas de convivencia. Ahora bien, conseguir esto no es tan simple y no depende sólo de la voluntad de cada uno”, en SILVEIRA GORSKI (2000), p. 38.

²¹² HABERMAS (1981b), p. 80; IB. (1981c), p. 88.

²¹³ “El nexo que existe entre la elaboración de conflictos y la moral se torna patente en aquellas situaciones límite que no permiten una solución moral inequívoca, haciendo así inevitable una trasgresión de las reglas (una infracción); ‘trágica’ denominamos a una actuación que en situaciones de esta índole continúa sujeta a condicionamientos morales [...] Entendemos por moralmente ‘buenas’ aquellas personas que también en situaciones de agobio (esto es: en conflictos de acción relevantes en términos morales) aciertan a preservar su competencia interactiva aprestada para situaciones escasamente conflictivas, en lugar de rechazar inconscientemente el conflicto” HABERMAS (1981b), p. 81.

²¹⁴ “Tal y como la psicología de yo muestra, el yo mismo ha imaginado ciertos dispositivos, y en particular ciertos mecanismos de rechazo, para utilizarlos en situaciones en que se quiere eludir la elaboración consciente de un conflicto... No sólo la realidad exterior o los impulsos instintivos constituyen fuentes de peligro; también representan una amenaza las sanciones del super-yo” ID.

²¹⁵ HABERMAS (1981c), p. 86.

Esta, autoidentificación, no obstante, no puede darse sin la participación de los otros, sin un reconocimiento por parte de ellos²¹⁶, a los que considera de su grupo –son ellos los que hacen que este reconocimiento sea relevante²¹⁷. Habermas trae a consideración en este punto a Hegel, afirmando que en la construcción hegeliana, éste es el nivel de la autoconsciencia en el cual el individuo puede referirse reflexivamente a sí mismo al entrar en comunicación con otro yo de manera tal que ambos puedan conocerse y reconocerse recíprocamente como yo. A ambas partes les sería común el saberse recíprocamente reconocidas en el otro; y esta autoconsciencia generalizada la denomina Hegel, espíritu. Frente a la conciencia subjetiva, este espíritu posee la peculiar objetividad de los hábitos de vida y las normas. El espíritu es el medio en el que la reflexividad del yo se forma simultáneamente con la intersubjetividad del reconocimiento recíproco²¹⁸.

De esta manera, la frontera entre identidad individual e identidad colectiva queda rota por el proceso comunicativo que genera mutuo reconocimiento:

*“El individuo ya no se enfrenta a su identidad colectiva a la manera de un contenido tradicional en base al que se pudiera formar la propia identidad, como si de un objeto prefijado se tratara; lo que sucede es, más bien, que los individuos mismos toman parte en el proceso de formación (y, en un estadio ulterior, de formación de la voluntad) de una identidad sólo esbozable en común”*²¹⁹

Si la base de la posibilidad de formación de la identidad está referida al proceso comunicativo, entonces también aparece la razón –esta vez una razón comunicativa, y no meramente razón instrumental (que conoce sólo de objetividad, de medios y de fines, y no de intersubjetividad ni de sentido)-

²¹⁶ “Los atributos de la autoidentificación, por lo demás, deben estar reconocidos intersubjetivamente, si es que pretenden fundamentar la identidad de una persona. El diferenciarse de los otros ha de estar reconocido por esos otros” ID.

²¹⁷ “La unidad simbólica de la persona que se ha generado y mantenido mediante la autoidentificación, se basa por su parte en la pertenencia a la realidad simbólica de un grupo, en la posibilidad de localizar en el mundo a ese grupo. Una identidad grupal que abarque las biografías individuales es, pues, condición de la identidad del individuo” IB., p. 86-87. En esa misma línea Victoria Camps al afirmar: “Es imposible forjarse una identidad personal sin pasar por la integración de lo colectivo. Pues se es alguien desde la integración en una sociedad y en unos grupos que me reconocen como tal, que reconocen también mi identidad humana y que, a la vez, la buscan como ideal. Búsqueda en la que entran, al mismo tiempo todos y cada uno como seres inalienables, no confundibles con el todo, autónomos, diferentes”. CAMPS, Victoria. Virtudes públicas, Madrid 1990, p. 187. Citado por LORENZO TOMÉ (2004), p. 35.

²¹⁸ HABERMAS (1981), p. 87. “Dicho en términos hegelianos: el yo es absolutamente general y también, inmediatamente, individuación absoluta. Y sigue diciendo Hegel: esto ‘integra tanto la naturaleza del yo como la del concepto; no se puede entender nada de uno y otro a no ser que los dos momentos indicados se conciban a un mismo tiempo en su abstracción y en su perfecta unidad’ (Lógica libro III: Sobre el concepto en general)” IB., p. 88.

²¹⁹ IB., p. 100. Comentando a Habermas, SILVEIRA (200) El Individuo persigue “conseguir a) una apropiación reflexiva de las tradiciones estabilizadoras de la identidad; b) autonomía en el trato con los demás y en relación con las normas de la vida social en común; y c) configurar personalmente su propia vida individual”, p. 38

dentro de la consideración de la identidad: *“La racionalidad de los contenidos de identidad se mide entonces sólo en base a la estructura de ese proceso de generación, esto es: a las condiciones formales de la realización u comprobación de una identidad flexible en la que todos los miembros de la sociedad puedan reconocerse y respetarse recíprocamente”*²²⁰

Habermas afronta la pregunta de si es posible pensar una identidad racional en sociedades complejas. La respuesta es negativa, pero esto no descarta las identidades del yo e identidades de grupo. Propone una nueva identidad posible en el seno de sociedades complejas y compatibles con estructuras de yo universalistas. Esta nueva identidad tiene tres aspectos:

1º No está referida a un territorio determinado ni a una organización concreta. La identidad colectiva sólo es pensable en su forma reflexiva, de manera que esté fundamentada en la conciencia de oportunidades generales e iguales de participación en aquellos procesos de comunicación en las que tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso continuador de aprendizaje²²¹.

2º La nueva identidad de una sociedad mundial no puede articularse en imágenes del mundo. Se trataría más de proyecciones que se asemejan a hipótesis prácticas que sólo pueden confirmarse o fracasar cuando estructuran esencialmente el modo en que una población se entiende a sí misma y al mundo. Y son falibles de una manera verdaderamente dolorosa: cuando fomentan una falsa identidad, hacen daño²²².

3º No pueden orientarse retrospectivamente de acuerdo a valores de la tradición, pero tampoco de modo exclusivamente prospectivo en conformidad con tareas planificadoras o formas de vida proyectadas: *“Si a la luz de los presentes futuro-contingentes, esto es: a la luz de un futuro que no fuera sino un espectro de perspectivas de planificación, todo estuviera disponible, no podría desarrollarse algo así como una identidad”*²²³

Concluye Habermas su reflexión sobre la posibilidad de una identidad racional en sociedades complejas, de la manera siguiente:

“Si en las sociedades complejas llegara a generarse una identidad colectiva, la forma que adoptaría sería la de una identidad –materialmente apenas prejuizada, e independiente de organizaciones concretas- de una comunidad de personas que desarrollan de modo discursivo y experimentan su saber valiéndose de

²²⁰ Habermas (1981) p. 100.

²²¹ IB., p. 109. Estos procesos de comunicación pueden tener un alcance político: *“[Estas comunicaciones generadoras de valores y normas] poseen un carácter subpolítico, esto es: discurren por debajo del umbral de los procesos políticos de decisión; y sin embargo, ejercen indirectamente influencia sobre el sistema político, puesto que transforman el marco normativo de las decisiones políticas”* ID.

²²² IB., p. 111.

²²³ ID.

*proyecciones concurrentes de identidad, esto es: en rememoración crítica de la tradición o estimulados por la ciencia, la filosofía y el arte”*²²⁴

Es lo que José Lorenzo Tomé llama identidad comunicativa²²⁵, que tendría que entenderse como una identidad postnacional, que descansará en la eticidad democrática y en la garantía de los derechos fundamentales y los derechos de libertad individuales²²⁶.

En este punto es necesario hacer notar la evolución en el pensamiento de Habermas sobre el papel que juega la identidad en lo político. En un primer momento, en su consideración sobre la esfera pública, confina la identidad al ámbito de lo privado, teniendo que dejar los participantes del discurso público sus propias identidades, dejando sólo paso a la lógica del discurso, que favorece el mejor argumento. Se veía a la identidad como algo que la gente debía dejar detrás cuando se entraba en una comunicación pública²²⁷. Después de los 90, Habermas será más crítico con esta separación entre esfera privada y esfera pública en relación con la identidad:

*“La nación de ciudadanos encuentra su identidad no en características étnico-culturales comunes, sino en la praxis de los ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y comunicación. Aquí el componente republicano de la ciudadanía se desliga del todo de la pertenencia a una comunidad prepolítica integrada a través de la procedencia, tradición compartida y lengua común”*²²⁸

Habermas, en relación con esta identidad postnacional o “patriotismo constitucionalista”, hace que se llegue a una identificación con los principios normativos de la constitución, en vez de una identificación con la nación, estado, historia, territorio o una tradición cultural²²⁹. No sería posible una identidad nacional, más que definiéndola como una identificación con los principios de la constitución²³⁰. Se puede ser leal e identificarse con la Constitución, entendida como expresión de una cultura política compartida basada en la ciudadanía. Este patriotismo constitucional, entendido desde estos presupuestos de una identidad postnacional, no está anclado en una identificación con un sistema de valores culturales determinado; sino que más

²²⁴ IB., p. 114.

²²⁵ “En suma, los procesos de racionalización de los tres componentes del mundo de la vida [cultura, sociedad, personalidad], conducen a identidades individuales y colectivas descentradas, que apuntan a la universalidad a través de un mecanismo comunicativo. Tales identidades bien podrían recibir el nombre de identidades comunicativas”. LORENZO TOMÉ (2004), p. 195.

²²⁶ LORENZO TOMÉ (2004), p. 241.

²²⁷ DELANTY (1977), p. 50.

²²⁸ HABERMAS, Jürgen (1988) *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid. Citado por LORENZO TOMÉ (2004), p. 220. De todos modos, la consideración misma de la identidad aparece en Habermas, como “un débil enlace (weak link) en su teoría social, permaneciendo a un lado del discurso, como si fuera estática y completamente formada (well formed)” en DELANTY (1977), p. 50.

²²⁹ DELANTY (1977), p. 51.

²³⁰ Para aclarar un cierto conflicto en la concepción de una democracia constitucional –o el modo en que están relacionados el principio democrático y el constitucionalismo- puede verse HABERMAS (2001).

bien, ella permite una crítica constante de las tradiciones culturales²³¹. De ahí que Habermas distinga entre la cultura de los grupos arraigados en la sociedad, especialmente de aquél que demográficamente es el más numeroso, y lo que él denomina la “cultura política común”: *“Ésta y no la cultura de la mayoría es la que da una identidad específica a la sociedad, y, por tanto, es la que hay que intentar conservar”*²³²

Será importante añadir que, para que realmente la identidad cobre un valor importante en esta propuesta de identidad postnacional, la constitución deberá entenderse de un modo menos formal, haciendo que el patriotismo constitucionalista postnacional esté *“constituido por el proceso de ciudadanos comprometidos en la propia transformación de estructuras institucionales”*²³³

Finalmente, quisiera considerar el giro hacia la consideración de una naturaleza humana por parte de Habermas, que sitúa la consideración de la identidad en el ámbito más general, y en ese sentido, involucrando a toda la humanidad, a partir de consideraciones sobre la manipulación de genes²³⁴. Lo que le inquieta a Habermas es la “imprecisión de las fronteras entre la naturaleza que somos y la dotación orgánica que nos damos”; esto a partir de la manipulación de los genes que afecta a cuestiones de la identidad de la especie, y la autocomprensión del ser humano como perteneciente a tal especie²³⁵.

Parte Habermas de entender el comportamiento moral como una “respuesta constructiva a las dependencias y necesidades derivadas de la imperfecta dotación orgánica y la permanente fragilidad de la existencia humana”, que se muestran con especial claridad en la infancia, la enfermedad y la vejez²³⁶. De modo que los ordenamientos morales pueden entenderse como “construcciones quebradizas que, ambas cosas en una, protegen a la physis contra lesiones corporales y a la persona contra lesiones interiores o simbólicas”²³⁷: La persona, de la manera más desprotegida, se expone a ser herida en unas relaciones que necesita para desplegar su identidad y conservar su integridad²³⁸. Al recién nacido se identifica como uno de nosotros, recibe nuestro reconocimiento, y él, poco a poco, aprenderá a identificarse a sí mismo, como persona, como parte de una o varias comunidades sociales y como individuo singular inconfundible y moralmente insustituible –en cuanto que le cabe a él tomar la decisión de dirigir su vida-.

²³¹ DELANTY (1977), p. 51.

²³² SILVEIRA (2000), p. 27.

²³³ DELANTY (1977), p. 52. De esa manera, afirma el autor, el discurso de Habermas sobre la concepción de la moralidad universal puede ser consistente con el modelo dinámico de la identidad colectiva que está asociada a los Nuevos Movimientos Sociales, de forma que el discurso y la formación de la identidad no estén divorciados.

²³⁴ HABERMAS (2009).

²³⁵ IB., p. 37.

²³⁶ IB., p. 50.

²³⁷ ID.

²³⁸ IB., p. 51. Esto es así, ya que “el sí mismo individual sólo se forja por la vía social del extrañamiento e, igualmente, sólo puede estabilizarse en el entramado de unas relaciones de reconocimiento intactas” IB., p. 50.

Siguiendo a Hannah Arendt, Habermas señala la reflexión que en torno al nacimiento ha hecho esta filósofa: con el nacimiento de cada niño se empieza una nueva biografía; éste marca un nuevo comienzo en los seres humanos, es la línea divisoria entre naturaleza y cultura²³⁹.

¿Cómo es afectada la identidad en los casos de intervención eugenésica? Para Habermas las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras “menoscaban la libertad ética en la medida que fijan la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de su propia vida”²⁴⁰

1.5.4. Contextos, mapas, tiempos y figuras: Contarse y Extrañarse.

Reúno en este último apartado dos propuestas que asimilando la narratividad de la identidad, nos abren hacia la consideración de los planos ético-políticos que ésta contiene. Por un lado, Marinas nos hace mención de los contextos en los que los relatos identitarios se dan; y Thiebaut nos despliega la extrañeza de la propia identidad, que se traduce en posicionamientos en el mundo y sociedad concretos en los que vivimos.

1.5.4.1. La identidad contada.

José-Miguel Marinas explora algunos de los procedimientos de construcción de la identidad que toman en cuenta “*la mediación de los discursos sociales y las formas de interacción e intercambio en las que tales procesos encuentran su fundamento y escenario*”²⁴¹. Como el propio autor, señala, este trabajo tiene como uno de sus antecedentes el desarrollo de la ética discursiva de Habermas, que intenta vincular la teoría crítica con los discursos expresivos, concretamente en Habermas con su Teoría de la acción comunicativa. Pero no precisamente en lo que de procedimental tiene la propuesta habermasiana, sino en la imperiosa necesidad de afrontar en la praxis discursos que traen consigo conflicto y negociación²⁴². En esta praxis comunicativa, el interés se centrará en considerar que la elaboración de la identidad tiene que ver con la actividad misma del nombrar,

²³⁹ IB., p. 81. Habermas entiende esta afirmación como la puesta en marcha de una diferenciación entre el destino por socialización de una persona y el destino por naturaleza de su organismo. Sin esta referencia, no podría entenderse a sí mismo como iniciador de sus acciones y pretensiones, ya que le es necesaria una referencia que vaya más allá de la tradición y los contextos en los que interactúa con otras personas.

²⁴⁰ IB., p. 86. Sólo en el caso contrario, es decir, para evitar males en casos extremos, se tendría buenas razones para aceptar que el afectado estaría conforme con el objetivo de la eugenesia.

²⁴¹ MARINAS (2004a), p. 43.

²⁴² Para Habermas, estos discursos son dependientes de unos elementos metaéticos que están presupuestos para que un discurso pueda darse (trascendentales al estilo kantiano). Sin embargo, hay quienes no concuerdan con Habermas en esto, como Richard Rorty, representante del pragmatismo americano, que considera todo discurso un discurso estratégico.

reconociendo allí el poder organizativo del discurso, en cuanto inventivo. En esta línea despliega también su reflexión Carlos Thiebaut²⁴³.

Las otras dos vertientes de las que la reflexión de Marinas se nutre, son, por un lado, una serie de investigaciones sociosemiológicas sobre las tipologías del discurso social, que desarrolla las formas de identidad e de integración que ocurren en nuestra sociedad, siendo éstas conflictivas y muchas veces contradictorias; y por el otro, la reflexión sobre la crisis de la comunicación discursiva debido a los discursos anónimos por parte de la comunicación mediática, pero en el que surgen alternativamente discursos que tienen que ver con las historias de vida o con la historia oral, formas éstas de apropiación del discurso por parte del sujeto²⁴⁴. Pero Marinas da un paso más:

“La reflexión acerca de las formas concretas de construcción de la identidad contemporánea tiene que ver con un paso más adelante –sin que la dirección esté marcada más que por el conjunto de lugares textuales que se intenta superar- para poner palabras a una intuición que recorre la observación cotidiana. Es la que nos lleva a afirmar que lo que hace que los individuos y grupos puedan nombrarse y actuar orientados por sus modos de autocomprensión relatables, va más allá de dos límites: la mera exhibición de la dependencia del lenguaje, o el conjunto de acuerdos que brotan de una supuesta decisión comunitaria²⁴⁵”

Existiría una cuestión previa o paralela a la propuesta de una construcción lingüística de la realidad, que sería cómo la intersubjetividad de los que deciden se constituye en el construir y transformar la realidad. La propuesta, claro está, no va hacia un repliegue de la conciencia moderna pre-lingüística del ego cartesiano, sino hacia la consideración de la identidad dentro del ámbito de la pragmática: la identidad es en cuanto es contada²⁴⁶.

¿Cuáles son los contextos en los que nos contamos? Marinas propone que son los contextos donde aparece el conflicto y la anomía, los que hacen surgir los relatos de la propia identidad. En estos relatos se reúnen el par Nos/Otros, contruidos por *“lo que la gente tiene en la punta de*

²⁴³ Muy especialmente THIEBAUT (1990), también (2004a). Esto claro en el ámbito de la reflexión hecha desde España; la bibliografía es abundante cuando miramos hacia el contexto anglosajón, especialmente el desarrollado por mujeres. Otro pensador en la línea de la identidad narrativa sería Charles Taylor, de quién me ocuparé más adelante, pero en cuanto propulsor de la idea de multiculturalismo y de una política de reconocimiento; y también, ahora en el ámbito francófono, el sociólogo Jean-Claude Kaufmann, a quien citaré en este apartado: KAUFMANN (2009).

²⁴⁴ MARINAS (2004a), pp. 44-45.

²⁴⁵ IB., pp. 45-46.

²⁴⁶ IB., p. 47. ¿Quién (la) cuenta? ¿desde dónde lo hace? ¿por qué medios? ¿por qué razones? Serán las preguntas que circundan esta sencilla hipótesis, como gusta en nombrarla Marinas. Por su parte, Kaufmann afirma que *“la identidad ha tomado una apariencia más abierta y dinámica (en contra de una más fija y substancialista, por parte de las ciencias humanas) y una forma se ha impuesto progresivamente: el relato. La identidad es la historia que cada uno se cuenta”*. En KAUFMANN (2009), p. 151.

la lengua y no sabe inscribir en un discurso elaborado, y lo insinúa entre iguales o lo cuenta en ritos que, aparentemente, son mera repetición de lo mismo”.²⁴⁷ Tenemos aquí expresado el contenido y el contexto de estos relatos. Intentamos contarnos precisamente cuando experimentamos que no surgen las palabras que puedan conceptualizar lo que vivimos, es el recurso de la narración como un modo de hacer operativo la in-conformidad de lo experimentado como aquello que sobrepasa el poder de la propia lengua. Y esto, en un contexto donde estar con otros, pensar en los otros como lectores u oidores de nuestros relatos –proponiendo un lector modelo, como afirma Eco-, nos aseguraría el que pudieran entender lo que narramos. Narración que se convierte en una especie de ritual, o de terapia –la terapia de la palabra- que nos hace aproximarnos a una nueva dimensión.

La problematización de las relaciones de poder que se ejercen en los circuitos de intercambio –es decir, los contextos de interacción comunicativa- permitirá no sólo entender estos relatos como un modelo común de narración desde la marginación –según clase, sexo, edad-, sino también el hecho de la sobreabundancia de los mismos, es decir, de estos relatos (auto) biográficos en el mercado, como un verdadero robo del discurso²⁴⁸.

Los relatos de la identidad son construcciones en las que hay producción de sentidos. Estos relatos, sin embargo, no son únicos ni los mismos siempre, sino que, a modo de un tejido, pueden hacerse y rehacerse según los interlocutores –presentes y ausentes-, relatos en los que cuenta lo que se dice y lo que se calla, lo que se muestra y lo que se esconde²⁴⁹.

Estos relatos pueden ser caracterizados en tres modos: los de afinidad, los de afiliación y los de significación. En los relatos de afinidad hay una relación de inmediatez con los interlocutores o los objetos significativos, muestras de ellos aparecen en los discursos acerca del consumo; en los de afiliación los relatos de los pares aparecen como modélicos y determinantes, de forma que el principio de identificación pasa por el principio de reconocimiento, se aceptan las retóricas que permiten una selección frente a la norma, distribuyen roles, jerarquías que se perciben como propias; por último, los de significación parten de la tentativa de apropiación de los

²⁴⁷ IB., p. 50.

²⁴⁸ Junto a la sobreabundancia de la literatura autobiográfica que señala Marinas, habría de añadir los *biopics* -acortamiento de *biografic pictures* (películas biográficas)- que igualmente sobrepueblan las salas de cine, las ventas de DVDs o las descargas en internet. Pienso igualmente en los *reality shows* televisivos, que se apropian del relato, en cuanto que elaboran una narración de lo vivido, bajo las pretensiones que los realizadores crean conveniente –piénsese en esos “resúmenes” semanales que dan pie a la discusión de saber quiénes son los participantes.

²⁴⁹ “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” como decía Wittgenstein en su *Tractatus*, o al menos callarse hasta que ese decir pueda tener sentido, es decir, con un interlocutor que entienda lo que está rondándonos y no sabemos cómo decirlo, y que ese intento de ponerlo en palabras –titubeantes y siempre inapropiadas- crea un lazo de fuerte intimidad. Sobre la intimidad y sus figuras –y su relación con la identidad contada- véase el capítulo dedicado a ello en MARINAS (2004a), pp. 65-90.

discursos vigentes, y trata de elaborar las diferencias. La identidad aparece como fundadora de significados nuevos y fundándose en ellos²⁵⁰.

Los relatos de identidad revelan su dimensión ética y política, por cuanto tocan esa realidad que sobrepasa el decir –lo ético- y que se producen, mediante este ejercicio del contarse, que responde a una práctica social que nutre y es nutrida por esa misma práctica, como el tejer, que se apropia de una técnica ancestral –los mitos, son esa primera forma de contarnos- pero que da paso a la irrupción de lo nuevo en ese nuevo tejido, en esa nueva urdimbre afectiva que nos habla de nuestra identidad, de lo que somos. Prácticas sociales de aprendizaje y de creación, que nos interpelan sobre las condiciones mismas de su posibilidad y producción, de su carácter alienante o liberador.

1.5.4.2. La identidad extrañada.

Carlos Thiebaut afirma que nuestra identidad es siempre una identidad extrañada²⁵¹. La extrañeza no constituye una contradicción cuando se aplica a la identidad, sino que es un elemento inseparable. Los casos en que diversas corrientes filosóficas o desde otros saberes, se quiere dar una solución a esta aparente contradicción buscando un correctivo –a través de un trabajo terapéutico-, lejos de curarnos, nos ciegan más a lo que somos; aplanan nuestra experiencia e identidad²⁵². Por tanto, la pregunta por la identidad, por quiénes somos, reviste un carácter ético, es una pregunta radical, que si es mal contestada o mal direccionada tiene repercusiones en nuestra propia vida. Implica no sólo quiénes somos, sino también qué y cómo debemos ser, cómo podemos dar sentido a nuestros afectos y a nuestros desafectos²⁵³.

Thiebaut explora entonces, en línea fenomenológica, una serie de experiencias que pueden hacernos entender mejor –desde la constatación vivencial ligada a ellas- la identidad. Estas experiencias o procesos son los mapas (la percepción de la ciudad como una red espacial de significados), los tiempos (ese espacio como red temporal de los mismos) y las figuras (los procesos de percepción de identidades).

Los mapas –pensemos en los una ciudad, por ejemplo-, son de, al menos tres naturalezas distintas que ejercen a su vez tres funciones que se corresponden: mapas mentales (nuestras creencias), mapas perceptivos (nuestras vivencias), mapas afectivos (nuestra implicación o compromiso).

²⁵⁰ IB., pp. 54-55. Nótese el paralelismo entre estos tres tipos de relato y los tres modos de identificación propuestos por Freud y Lacan explicados más arriba en este trabajo.

²⁵¹ THIEBAUT (2004). Una idea similar sobre identidad, extrañarse de sí y extrañarse a sí mismo, la he compartido en WANKUN (2000a), pp. 201-259.

²⁵² THIEBAUT (2004), p. 5. Esta práctica terapéutica tiene como presupuesto entender la identidad como aquello que permanece invariable, y la extrañeza o extrañamiento la haría cuanto menos borrosa.

²⁵³ THIEBAUT (1990), p. 33.

Sin embargo, “a veces estos tres tipos de mapas se superponen, de modo que saber algo es al mismo tiempo saberlo ver y tener definida una relación con ello.”²⁵⁴

Es posible entender los mapas mentales, nuestras creencias, como afirmaciones hechas desde la perspectiva de la tercera persona, con un carácter objetivo, (lo medible, lo cuantificable, lo referencial), y nuestros mapas perceptivos desde la experiencia en primera persona, con un carácter más subjetivo (lo que ve, lo que vive, lo que siente). La extrañeza –entendida como ruptura de expectativas- cabe aplicarla entonces a cada una de estas dimensiones: si aplicamos la perspectiva de la primera persona, saltarán elementos de la perspectiva de la tercera, que nos causarán extrañeza, y viceversa. Pero también ocurre una extrañeza –quizás sea esta la extrañeza por antonomasia, dice Thiebaut- cuando nuestras percepciones y nuestras creencias o conceptos no se acoplan, no se casan:

*“Cuando no sabemos nombrar lo que nos sucede, cuando las palabras de las que disponemos, los conceptos que empleamos, marran al intentar nombrar y cuando ni siquiera podemos definir lo que sentimos o lo que percibimos”*²⁵⁵

El tercer tipo de mapa, el afectivo, lo enlaza Thiebaut con los Tiempos. Aquí se introduce una nueva acepción de “extrañar”, que es “echar de menos a” o “sentir la falta de”, pues con el tiempo ocurre que la extrañeza remite a algo que se tuvo y que ya no se tiene, a una relación del presente con el pasado. Si bien los mapas afectivos no necesariamente tienen que remitir a ese echar en falta, sí están relacionados siempre con la memoria, con el tiempo. Pues son los espacios que nos conciernen los que pasan a formar parte de nuestros recuerdos²⁵⁶. Y aquí aparece nuevamente

²⁵⁴ THIEBAUT (2004), p. 7. Un ejemplo claro de lo que Thiebaut quiere decirnos es la propuesta desarrollada por Foucault de una nueva concepción del espacio, son esos “espacios absolutamente otros” o hetero-topías (para contraponerlos a utopías). Estos espacios absolutamente otros son los lugares donde se materializa las fantasías, donde las utopías toman cuerpo, se concretan, son utopías localizables: creencias, vivencias y afecto se unen en un solo lugar. Foucault dice que los niños conocen bien estos lugares, para ellos uno es la cama de los padres, que se convierte “en el océano, ya que pueden nadar entre sus mantas; es también el cielo, pues pueden saltar sobre sus resortes; es la selva, ya que se esconden allí; es la noche, ya que se transforman dentro de las sábanas en fantasmas; es, finalmente, el placer, ya que al regreso de los padres, recibirán su castigo”. En FOUCAULT (2009b), p. 24. Sobre los avatares de este concepto, puede verse el estudio de Daniel Defert, “Heterotopies. Tribulations d’un concept. Entre Venise, Berlin et Los Angeles”. DEFERT (2009).

²⁵⁵ THIEBAUT (2004), p. 10. Recuérdese aquello dicho por Marinas, de tener algo en la punta de la lengua, y no saber decirlo. Es este extrañamiento radical, que no permite ser nombrado, sólo vivido. Wittgenstein lo señalaría como de naturaleza ética –o estética-, donde sólo cabe lo mostrable y no lo decible. Una aproximación a la diferencia que sostienen Wittgenstein entre decir (sagen) y mostrar (zeigen) en WANKUN (1997a).

²⁵⁶ “La memoria no es, por otra parte, un procedimiento técnico de simple acumulación, sino que es filtrada por esquemas de asimilación que la organizan de una forma individualmente estructurada. Ego construye su memoria en una dirección dada, como él construye sus proyectos, orientando (o intentando orientar) las acciones futuras. Él se unifica dándose un sentido a la vida”, KAUFFMANN (2009), p. 159.

la referencia a la narración y al tejido, anteriormente desarrollado también en Marinas:

*“Un nuevo afecto, un nuevo concernimiento, crean su propio tiempo (inauguran su propia historia), pero al hacerlo se tejen de otros tiempos, como continuidad narrativa con ellos o como ruptura, como extrañeza, con ellos; pues también el tiempo se nos extraña y nos extraña [...] Detrás de todo mapa, conceptual o perceptivo, anda rondando una manera de implicación, un afecto, algo que nos afecta, y en esos afectos se entretajan, también, distancias y cercanías, formas de extrañeza y de reconocimiento de lo propio y ajeno”*²⁵⁷

La relación entre el pasado y el presente podrá jugar en contra de la identidad cuando se prime una visión totalizante del pasado, cuando nuestra mirada a él nos traiga la añoranza de lo que fuimos, como si en el pasado se hubiera realizado ya nuestra identidad, y sólo veamos en el presente lo que “ya no somos”. Esto, paradójicamente, se produce por negar el tiempo, por negar nuestra temporalidad. La añoranza produce extrañamiento, más que extrañeza. Pero cabe superar esta totalización del pasado, cuando establecemos una distancia entre lo que miramos y desde donde lo hacemos, una distancia que nos permita indagar, hallar las novedades en nuestro presente, nos hacemos conscientes de nuestra caducidad dejando así el lugar necesario para percibir el tiempo. “*Los tiempos son también lugar de la identidad extrañada de la figura que somos*”, dice Thiebaut²⁵⁸.

Por último, las figuras. Las figuras representan a las personas que habitan las ciudades descritas por los mapas, ellas nos presentan un determinado modo de vivir, y podemos mirar estas figuras de muy diverso modo. Una posible mirada es la que pretende congelar el instante para tomar una imagen de ellas –como si fueran figuras de museo o de una exposición- o incluso convertirlas en objetos. Nuevamente, esta forma de aproximarnos a ella, produce extrañamiento, nos muestran una identidad fija, que congela nuestra propia mirada.

¿Cómo superar esto? Una posible salida es dotar de palabra a las figuras que aparecen mudas ante nosotros, y vía el diálogo “*romper el soliloquio que reitera la propia identidad, que la anula y la congela*”²⁵⁹. Pero cabe pensar que el diálogo en sí mismo no es suficiente, ya que éste es un terreno traidor, ya que pueden esconderse en él reglas de juego que nuevamente reiteren y petrifiquen las identidades. Y aquí se hace notar el componente político de la identidad, en cuanto que “la historia material de

²⁵⁷ THIEBAUT (2004), p. 13. De esta manera, si los espacios constituían procesos de identificación, pues determinaban nuestras perspectivas, ahora podemos afirmar que los tiempos conforman las identidades, la identidad que nos concierne.

²⁵⁸ IB., p. 17.

²⁵⁹ IB., p. 19. Aquí se enmarcaría la propuesta de una ética discursiva, que pretende superar este solipsismo vía el diálogo como forma de intersubjetividad, también en el caso de la cultura, superando el etnocentrismo: así lo afirmo y desarrollo en WANKUN (2000b), especialmente 556-562.

la subjetividad habrá de ser también en parte la historia de las relaciones entre los diversos tipos de prácticas de construcción de la subjetividad y de su articulación desde la perspectiva de la definición de los objetivos y los medios de la acción. Y en una sociedad compleja y estructurada de manera diferenciada, esa definición de objetivos y de medios implica también una teoría del poder y un análisis de las formas de dominación”²⁶⁰.

Por eso es necesario un movimiento más radical: requerimos sospechar de nuestra propia identidad hasta el punto de no hacerla ni objetivo, ni método, ni punto de partida. Requiere extrañarla:

*“Nuestra identidad son todos los predicados que nos damos y por los que nos explicamos –lo que de nosotros decimos cuando tenemos que decirlo, lo que de nuestra relación con el mundo tenemos que establecer para ubicarnos, para explicarle a otros y a nosotros mismos lo que somos o lo que queremos ser. Nuestra identidad son nuestras palabras, las palabras de nuestras descripciones y de nuestras comprensiones. Esas palabras son secuencias y narraciones, son relatos y son ubicaciones. Pero nosotros, cada uno de nosotros, no es su identidad –o sólo es su identidad si es identidad extrañada, teñida de la extrañeza de reconocer que nada de lo que nosotros podríamos decir que somos nos resume cabalmente o nos explica.”*²⁶¹

Significaría entender que el relato de nuestra vida –por amplio y preciso que éste sea- no expresa de forma fiel la realidad de la vida²⁶²: esa realidad que somos nosotros mismos, que no dejamos de contarnos, porque, paradójicamente, no puede ser contada. Siguiendo nuevamente a Wittgenstein, sería como querer arremeter contra los propios límites del lenguaje, utilizando esa escalera que son los propios relatos, y llegados en un cierto momento a entender que una vez que subido, o nos hemos servido de ellos, es preciso ya tirar abajo la escalera –o para ser más certeros, dejarla allí, y poder subir y bajar por ella a nuestro antojo²⁶³.

²⁶⁰ THIEBAUT (1990), p. 211. Apunta, en ese sentido a la relación a la interrelación de los ámbitos privado y públicos que ocurren en los relatos de identidad: *“Incluso los relatos privados de construcción del yo –las autobiografías íntimas o privadas- pueden descubrir su carácter político; incluso las prácticas más colectivas de dominación son terrenos de construcción de la subjetividad”*, en ID.

²⁶¹ THIEBAUT (2004), p. 20. Y contrapone finalmente Thiebaut la identidad y el sujeto que la detenta, señalando que si bien cada palabra que podamos decir sobre nosotros habla de nuestra identidad o de nuestras identidades –sería ésta la mejor manera de hacer referencia a la identidad, el plural- el sujeto que somos no es aquello de lo que se habla o se predica, sino aquel que habla y que predica. Es alguien no nombrable, no identificable.

²⁶² Kaufmann dice que el primer error a evitar es creer que el relato de vida expresa fielmente la realidad de la vida, puesto que la identidad es siempre una modelización simplificadora (modélisation simplificatrice), y el relato, a pesar de su fluidez, no escapa a esta misma exigencia de esta simplificación unificadora, de la que participa también la imagen. KAUFFMANN (2009), p. 154.

²⁶³ Como es sabido, la imagen la escalera aparece al final del *Tractatus*. Aquí, con la idea de permanencia de la misma, queremos arremeter contra el propio Wittgenstein, sirviéndonos de él.

2.1. PROFUNDIZANDO EN UN CONCEPTO

¿Qué es el reconocimiento? Ese será el objetivo de este capítulo: profundizar en este concepto, que, como dice Ricoeur, no ha tenido un desarrollo digno, si lo comparamos con las teorías de conocimiento que han desarrollado insignes filósofos²⁶⁴. No existía –Ricoeur es el primero- un tratamiento exhaustivo de este término, aunque sí ha habido estudios que han profundizado en este concepto, como veremos a continuación. Existen diferentes enfoques, diferentes aproximaciones y motivaciones al concepto de reconocimiento. He seleccionado tres de estos enfoques, por el peso que tienen estos tres autores en esta temática, y lo hago contrastando la relación de este término con otro concepto cercano, distinto en cada uno de los casos, y que permite clarificar la especificidad del aporte de cada uno de estos filósofos, y a la vez, nos contextualiza el marco de referencia filosófico y vivencial desde donde cada uno de estos enfoques adquiere sentido.

Los filósofos escogidos son Paul Ricoeur, con el binomio reconocimiento y gratuidad; Charles Taylor con el binomio reconocimiento y autenticidad; y finalmente Alex Honneth con el binomio reconocimiento y menosprecio. Al finalizar la referencia a estos tres autores, propondré una suerte de resumen-fusión del concepto de reconocimiento.

2.2. EL ITINERARIO DE PAUL RICOEUR: EL RECONOCIMIENTO COMO GRATUIDAD.

2.2.1. Recorriendo un itinerario

Ricoeur se propone plantear un itinerario conceptual que pueda discriminar entre las múltiples acepciones que el término “reconocimiento” tiene –en francés- y que pueda aportar la coherencia de una “polisemia regulada”, es decir, que podamos entender que tiene una variedad de usos, pero que estos siguen una determinada dinámica, que no son completamente

²⁶⁴ Me refiero al comentario de Ricoeur en el Preámbulo de su última obra *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, aparecido en el 2004, un año antes de la muerte del autor. (Se ha traducido a nuestra lengua como “Caminos de reconocimiento”, aunque, como bien señala Miguel Giusti, el termino *parcours* –que Ricoeur lo utiliza en singular, no en plural- debió ser traducido mejor por *recorrido*, o de forma más elegante *itinerario*. Se trataría, por tanto de un itinerario conceptual, y no simplemente de la propuesta de múltiples caminos que se aproximarán al tema del reconocimiento. En GIUSTI (2007), p.1. Utilizo para este capítulo el texto original francés, RICOEUR (2005a) -que reimprime la versión primera de Stock del 2004, aunque añade un par de páginas dedicadas a la memoria de Ricoeur, y la disposición de las notas es distinta); contrastándolo y distinguiéndolo en algunos casos de la traducción en español RICOEUR (2005b).

arbitrarios. La hipótesis de Ricoeur es que podemos establecer primeramente una consideración del reconocimiento-identificación (para su desarrollo se servirá de la *Rekognition* kantiana, de la primera edición de la Crítica de la razón pura; y junto con ella, la actividad de distinguir entre lo verdadero y lo falso de Descartes y sus Meditaciones); luego, pasar de lo general al reconocimiento por sí mismas de entidades específicas mediante la ipseidad –es decir, la mirada hacia sí mismo- (aquí recurre a la *Reconnaissance* bergsoniana, aquella que relaciona el pasado con el reconocimiento de sí mismo –el tema de la memoria, básicamente-, aunque este capítulo es una síntesis del trabajo del propio Ricoeur sobre la ipseidad), para continuar del reconocimiento de sí al reconocimiento mutuo (haciendo su aparición la *Anerkennung* del joven Hegel en Jena), hasta llegar a establecer la relación entre reconocimiento y gratitud²⁶⁵ que permite la lengua francesa –y también la española, como vuelve a hacer notar Giusti²⁶⁶.-

Visto desde la forma gramatical del verbo “reconocer”, esto significa transitar desde su uso en la voz activa a su empleo en la voz pasiva; es decir, pasar del reconocer algo, a alguien, a mí mismo, al ser reconocido por los otros. Desde el plano filosófico puede plantearse como tres momentos: el de la identidad, el de la alteridad y de la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento. Este es el itinerario filosófico que propone Ricoeur²⁶⁷.

2.2.2. Reconocimiento como Identificación

*“Reconocer algo como lo mismo, como idéntico a sí mismo y no como otro distinto de sí mismo, implica distinguirlo de cualquier otro”*²⁶⁸

El Diccionario de la Real Academia Española pone como primera acepción del verbo “reconocer”: “Examinar con cuidado algo o a alguien para enterarse de su **identidad**, naturaleza y circunstancias”; y modifica su 10ª acepción introduciendo el verbo identificar en la definición: “Distinguir o **identificar** algo o a alguien en virtud de determinados rasgos o características que le son propios. **Reconozco a mi madre por sus pasos. No tuvo dificultad en reconocer sus joyas.**”²⁶⁹ Hay, por tanto, una relación muy cercana entre reconocimiento e identidad, y entre conocer y reconocer. Reconocer se presenta como una actividad que tiene connotaciones cognoscitivas, un estudio cuidadoso, una

²⁶⁵ Aporte nuevamente del propio Ricoeur, que remata los avances hechos en sus escritos anteriores, como por ejemplo, los del perdón. Me refiero al último Ricoeur, quien luego de 1986, marcado por la muerte de su hijo, mira hacia el hombre no solo como actuante, sino también como sufriente, y desarrolla su mirada sobre la misericordia (*bienveillance*). Cf. . SAVAGE (2002), pp. 634-635.

²⁶⁶ Curiosamente Ricoeur cree que esta es una característica que sólo la tiene la lengua francesa, asombrándose de la necesidad de utilización de dos palabras en el caso del inglés (*grateful recognition*), para expresar esta idea con el matiz de agradecimiento. Cf. SAVAGE (2002), p. 632.

²⁶⁷ Así queda planteado en su conclusión. RICOEUR (2005a) pp. 379-401.

²⁶⁸ RICOEUR (2005a), p. 42.

²⁶⁹ Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), 22ª edición y la modificación en su 10ª acepción prevista para la 23ª edición. La de la edición actual pone simplemente: “Distinguir de las demás personas a una, por sus rasgos propios, como la voz, la fisonomía, los movimientos, etc.” En http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=conocer

evaluación, una aprehensión, una comprensión, “**enterarnos**” como dice el DRAE. También el matiz de distinguir, asociado al de identificar²⁷⁰, esta vez ligado a ciertas características que son propias de algo o de alguien, de modo que se re-conoce, se reitera el conocimiento de algo o de alguien. Se afirma implícitamente que la identidad está ligada a ciertos rasgos posibles de ser conocidos, y re-conocidos. Entre el conocer y el reconocer habría simplemente una diferenciación de tiempo o de grado: reconozco algo que de alguna manera lo he olvidado, piénsese en la experiencia del paso del tiempo, que nos hace no reconocer de forma inmediata a alguien o algo, y que al examinar con cuidado – con detenimiento- lo recuerdo. No que no lo conociera, sino que este conocimiento ha quedado velado por el paso del tiempo o por los cambios ocurridos en dicho objeto –este plano objetivo, de transitividad del verbo, sirve tanto para las cosas como para las personas. Cuando decimos a alguien, de forma negativa: “No te reconozco”, curiosamente afirmamos que le conocemos, pero que son tales los cambios en él, que nos parece como si su identidad hubiera cambiado.

En su referencia filosófica, Ricoeur presenta la raíz de la noción de identificación en el Sofista de Platón, pues allí “lo mismo” se define a la vez como “lo relativo a sí” y lo “relativo a otra cosa”, es decir, pensamos la identidad al mismo tiempo que pensamos la diferencia; relacionamos el género “lo mismo y lo otro” con ese otro “gran género”²⁷¹ que es el ser y el no ser. De esta forma, Platón, con su “comunidad de géneros” o “participación” va a poder dar una respuesta a la prohibición de Parménides de pensar el Ser y el No-Ser como excluyentes; se abre una vía, que es la participación.

Heredero lejano, de esta capacidad de distinción, es el pensamiento cartesiano. Descartes, a través de la valoración del conocimiento como aquello a lo que podemos llegar de forma clara y distinta, considera todo lo conocido bajo esta óptica, sin hacer una diferenciación de si el objeto de conocimiento son cosas usuales, seres animados o personas. Pero el uso de “reconocer”, por parte del autor del *Discurso del método*, lleva a Ricoeur a afirmar que se inicia una cierta separación de estos conceptos de conocer y reconocer: confesión implícita de un retraso en la confirmación sobre el descubrimiento de lo verdadero, alusión a la vacilación, a la duda, a la resistencia que precede a la clara afirmación de la certeza; se mantendría en la búsqueda de los socráticos: buscar para encontrar²⁷².

²⁷⁰ Ricoeur también señala la relación entre distinguir e identificar, haciéndolos parte del acto de juzgar: “*Identificar y distinguir constituyen un binomio verbal indisociable. Para identificar es preciso distinguir, y es distinguiendo como se identifica. Este requisito no rige sólo una teoría del reconocimiento limitada al plano teórico; regirá también, con igual insistencia, todos los usos nacidos del cambio del reconocer al ser reconocido: la persona humillada aspira precisamente a ser distinguida e identificada*”. RICOEUR (2005a) p. 50.

²⁷¹ La propuesta de Platón de los “géneros mayores”: el ser y el no-ser, lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, se entiende como una ontología de segundo grado, que sobrepasa a la de las “formas” o las “Ideas”. RICOEUR (2005a), p. 52.

²⁷² RICOEUR (2005a), p. 64.

Con Kant se da un paso más. Si bien es cierto que para Descartes y para Kant, reconocer es identificar, aprender por el pensamiento, una unidad de sentido; sin embargo, existe una diferencia clara: para Descartes identificar es inseparable del distinguir, es decir, separar lo mismo de lo otro, poner fin a la confusión unida a la oscuridad. Para Kant, identificar es relacionar. Junto a esta noción de relación, de conexión, de síntesis, hay que agradecer a Kant la consideración del tiempo, a través del concepto de sensibilidad, ya que la recognición relaciona, está en el medio de los dos troncos del conocimiento que son la sensibilidad y el entendimiento²⁷³.

Por otro lado, Kant abandona toda posibilidad de distinguir reconocer de conocer, ya que, por un lado, establece la distinción entre sensibilidad y entendimiento considerándolos heterogéneos, y la recognición está ligada a su teoría del juicio, que, como hemos dicho, se sitúa en medio de ambos; y, por otro lado, su aproximación no es por vía de la experiencia, por vía empírica, sino trascendental, considerando las condiciones de posibilidad, que es lo que caracteriza al pensamiento crítico²⁷⁴.

Kant, en su Primera edición de la *Crítica de la razón pura*, ligará el concepto de recognición al de unidad, de modo que no hay unión sin síntesis, ni síntesis sin unidad, ni unidad sin conciencia. De suerte que la única virtud atribuida al reconocimiento es la de mostrar esa unidad de la conciencia sobre el objeto; de forma que la recognición *“consiste en que la conciencia una no se aprehende más que objetivada en una representación afectada por el sello de la necesidad y de la unidad”*²⁷⁵.

Ricoeur plantea quebrar el sistema kantiano a través del concepto de representación, *Vorstellung*, que Kant utiliza para efectuar el giro copernicano en la teoría del conocimiento: *“sólo conocemos a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”*; de modo que *“los objetos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación”*²⁷⁶. Para tal fin, recurrirá a los críticos de este concepto: Husserl, Levinas y Heidegger.

Finalmente, y con la ayuda de Proust²⁷⁷, Ricoeur hará notar el hecho de que reconocer va más allá del conocer, introduciendo la temporalidad, la constatación del efecto del tiempo, convirtiéndose éste en un doble agente: de lo irreconocible y de lo reconocible.

²⁷³ RICOEUR (2005a), p. 68. La imagen de los troncos, procede la Introducción a la *Crítica de la Razón pura*, de Kant, donde además afirma que si acaso proceden de una raíz común, esto lo ignoramos. A través de la sensibilidad se nos dan los objetos, y a través del entendimiento los pensamos.

²⁷⁴ RICOEUR (2005a), p. 69.

²⁷⁵ RICOEUR (2005a), p. 80.

²⁷⁶ Así aparece en el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (B XVIII y B XX). [Cito la obra de Kant en la forma habitual que se suele hacer].

²⁷⁷ “En efecto, ‘reconocer’ a alguien, y más aún, después de no haber podido reconocerlo, identificarlo, es pensar en dos cosas contradictorias en una misma definición, es admitir que lo que estaba aquí, el ser que recordamos, ya no está, y lo que está es un ser que no conocíamos; es tener que pensar un misterio casi tan turbador como el de la muerte, de la que, por otra parte, es como el prefacio y el heraldo”. PROUST, Marcel (1989) *À la recherche du temps perdu*, t. III, *Le temps retrouvé* (1927), Gallimard, París, p. 246; citado por RICOEUR (2005a) p. 113.

Será precisamente esta idea de cambio, de temporalidad, la que hace que pueda establecerse una diferenciación entre reconocer algo y reconocer a alguien:

“En este aspecto, el reconocimiento de las personas se distingue claramente del de las cosas [...]. Para las cosas, reconocerlas es, en gran medida, identificarlas por sus rasgos genéricos o específicos; pero algunos objetos familiares poseen para nosotros una especie de personalidad que hace que reconocerlos sea sentirnos con ellos en una relación, no sólo de confianza, sino también de complicidad. En cambio, las personas se reconocen principalmente por sus rasgos individuales. Es con las personas con las que la duración del tiempo de separación revela ese poder destructor que la sabiduría antigua atribuía al tiempo”²⁷⁸

Veamos cómo ha quedado la consideración del reconocimiento en este primer momento²⁷⁹: la identificación se aplica a algo en general, la relación entre lo mismo y lo otro es una relación de exclusión, ya sea en el plano teórico de la percepción o en el de juicio práctico de la elección. En el primero, identificar es distinguir: lo uno no es lo otro; algo parece, desaparece, reaparece; dudamos para reconocerlo, debido a una alteración de su apariencia o por el largo intervalo de tiempo entre un momento y otro; es la misma cosa y no otra; esto se aplica a las cosas y a las personas, no se hace diferenciación; el riesgo mayor aquí es equivocarse,²⁸⁰ en confundirse, y tomar una cosa por otra, de manera que la identificación se enfrenta al desconocimiento (*méconnaissance*), a nuestro error de reconocimiento. Esta relación de exclusión entre el sí mismo y el otro es también clara en el segundo caso, del juicio práctico de la elección: ésta se presenta como alternativa, o esto o lo otro. Una vez resuelta la duda es uno y no lo otro.

2.2.3. Reconocerse a sí mismo

Ricoeur inicia el recorrido de este segundo capítulo con la aparición de los griegos, de la antigüedad griega, gracias a Bernard Williams y lo que él llama “Reconocimiento de la responsabilidad”. ¿Cómo asignarles responsabilidad a

²⁷⁸ RICOEUR (2005a), p. 111.

²⁷⁹ Sigo a RICOEUR que sintetiza este primer momento –y también el segundo– antes de comenzar el desarrollo del tercer momento. RICOEUR (2005a), pp. 239-240.

²⁸⁰ Ricoeur utiliza el verbo “méprendre”, que se usa de forma literaria para expresar el tomar a una persona o una cosa por otra. Sería el equivalente a “se tromper”, equivocarse. En español, el verbo que mejor casa es “confundir”: “Te confundí con un amigo”, “Me confundí de calle”. Es interesante la utilización de este término, ya que juega con la familia de verbos asociados como “prendre” y “comprendre”. Además que la consideración de su participio pasado “mépris” y su sustantivación “la méprise” – que queda traducido como “error” (siguiendo la sugerencia del “confundir” para el verbo, se podría aplicar lo de “confusión”, o “malentendido”)–, puede dar pie a una consideración mayor al tratar sobre el “desprecio” (y que en francés toma la forma de “mépris”) que traduce el “Missachtung” alemán de Axel Honneth, de quien hablaremos más adelante por su concepto de “lucha por reconocimiento”. Este juego entre el desconocimiento y el reconocimiento será el que desarrolle Ricoeur en la tercera parte de su conclusión, señalando esta cercanía léxica entre “mépris” y “méprise” señalada más arriba, RICOEUR (2005a), pp. 391-401.

personajes que están bajo el dominio de la divinidad? No sería un anacronismo – dice Ricoeur- el poder pensar que en el hecho de pensarse ellos mismos como autores, causante de sus acciones, que hacen actos de forma deliberada, o contra su voluntad, que se sienten con necesidad de reparación (censura, castigo, compensación) se pueda admitir esa capacidad de agentes, si bien es cierto que la intervención sobrenatural pueda problematizar la intención de esos actos²⁸¹.

El primer personaje griego en aparecer es Ulises, entendiéndose la Odisea como un relato de reconocimiento cuyo héroe es a la vez el protagonista y el beneficiario. Él se da a conocer mediante otros miembros del grupo, de forma gradual y con una serie de efectos retardados²⁸². Ricoeur quiere aprovechar tres rasgos que le parecen importantes para el estudio del reconocimiento: las fórmulas verbales del reconocimiento, el rol de las marcas de reconocimiento²⁸³ y el de los disfraces. El segundo es Edipo, que es visto desde Edipo en Colono, puesto que así se puede ver el devenir del personaje iniciado con Edipo rey, como si se tratase de una sola obra, en varios actos, destacando que en él se lleva a cabo de forma admirable la “peripeia” (*peripeteia*) y el “reconocimiento” (*anagnórisis*) –entendido éste como el paso de la ignorancia al conocimiento-, categorías elaboradas por Aristóteles en su poética²⁸⁴.

Precisamente Aristóteles será el tercer personaje introducido por Ricoeur en su consideración sobre los griegos; de forma especial su Ética a Nicómaco y su concepto de prudencia (*phronesis*) y de hombre prudente (*phronimos*). Será este hombre prudente quien sea visto como el sí reflexivo implicado por el reconocimiento de responsabilidad. No vamos a desarrollar en este apartado la ética aristotélica, bástenos decir que Ricoeur hace hincapié en los conceptos de causa –o más bien “causante” (*aition*), a pesar suyo (*a-hekon*) y actuar prudentemente (*phronein*), que han aparecido en Homero, los trágicos y el Estagirita, haciéndonos entender que, si bien los griegos desconocían los conceptos de voluntad, libre albedrío y conciencia de sí; sin embargo, es posible trazar desde ellos hasta nosotros una afinidad sobre la consideración de una acción sensata, acción de la que el autor se reconoce responsable²⁸⁵.

En un segundo apartado desarrolla la fenomenología del hombre capaz, que es el desarrollo del concepto de *ipseidad*, el cual, por haberlo desarrollado en el apartado sobre la identidad, me remito a ella²⁸⁶. Posteriormente apela Ricoeur a la “*reconnaissance des images*” de Bergson, que recuerda la anamnesis

²⁸¹ RICOEUR (2005a), p. 122-124.

²⁸² No ve aquí Ricoeur un ejemplo de reconocimiento mutuo, ya que sólo es Ulises quien tiene puesto en juego su identidad, no así los otros personajes. Además, la circunstancia de violencia que envuelve el regreso de Ulises y su reconocimiento sería el mayor obstáculo.

²⁸³ Este ejemplo de reconocimiento por señales, por marcas lo volveremos a encontrar en *Edipo rey*, donde comentaremos las semejanzas con el caso de Ulises.

²⁸⁴ Sobre Aristóteles y las categorías desarrolladas en su Poética, volveremos más adelante, al tratar sobre Edipo y sus diversas interpretaciones.

²⁸⁵ RICOEUR (2005a), p. 147-148.

²⁸⁶ En este trabajo, las pp. 32-42.

griega, postulando que en la memoria meditante es donde coinciden el reconocimiento de las imágenes del pasado y el reconocimiento de sí mismo²⁸⁷. Si la memoria mira hacia el pasado, la promesa –que es la contraparte de este estudio bergsonian- mira hacia el futuro. Aquí recurre Ricoeur a sus propios estudios –aunque no lo hace explícitamente- sobre este concepto de promesa²⁸⁸. La importancia de ella radica en que se da, por un lado, como una dimensión nueva de la idea de capacidad –poder prometer-; y, por otro, la promesa recapitula los poderes anteriores: el poder prometer presupone poder decir, poder actuar en el mundo, poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida, en fin, poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos²⁸⁹.

Hagamos un balance de este segundo momento²⁹⁰, del Reconocimiento de sí mismo. Primeramente, el reconocimiento descansa en procedimientos de identificación: el sí ha ocupado el lugar del algo en general. Se ha bifurcado la identidad entre mismidad e ipseidad; pero esto no ha hecho menos fuerte la oposición entre el mismo y el otro, sino que hay que entender por sí mismo el yo y no el otro, el prójimo, el otro hombre. Locke lo plantearía así: el sí es el mismo que él mismo y no otra cosa; estableciéndose la oposición entre identidad y diversidad. Mas gracias a la idea de atestación, que nos introduce al mundo de las capacidades del hombre, “yo puedo”, nos da un retrato del hombre capaz. Se realiza entonces –y esto es lo más importante- una elevación del plano lógico –en el que el mismo y el otro se excluyen- al plano existencial –en virtud del cual el otro es capaz de afectar al mismo. Mediante las ideas de ayuda y de impedimento en el ejercicio de las capacidades propias, se vio de forma superficial esta dialéctica. Será en este nuevo estudio –el del reconocimiento mutuo- donde se desarrolle esta dialéctica de la reflexividad y de la alteridad.

2.2.4. El reconocimiento mutuo

Los griegos tienen un término *allelon* (en genitivo) que expresa la relación de mutualidad/reciprocidad²⁹¹ que se quiere plantear en este momento, y que podemos traducir por “los unos a los otros”, o de forma más concisa “el uno al otro”. La primera aproximación de Ricoeur para desarrollar esta categoría de reciprocidad es verla desde los intentos de superación de la presunta disimetría originaria de yo con el otro. Para esto se sirve de los

²⁸⁷ RICOEUR (2005a), pp. 198-203. Complementaria a esta aproximación, está el pequeño trabajo de Ricoeur sobre la memoria y la historia, que quiere, de alguna manera, llenar una carencia metodológica de su trabajo en *Memoire, l'histoire, l'oublie*, concretamente sobre el deber de la memoria. Enlaza muy bien con lo que más adelante se planteará como lucha de reconocimiento, ya que la memoria tiene un deber con las víctimas y sus luchas. “En ese sentido, [...] el deber de memoria significa deber de no olvidar”. RICOEUR (2003), p. 25. Una interesante aproximación al tema del testimonio en Ricoeur, en esta misma obra -RICOEUR (2010)-, en LYTHGOE (2008).

²⁸⁸ Sobre la promesa en Ricoeur, véase la nota 125 de la p.35 de este trabajo.

²⁸⁹ RICOEUR (2005a), p. 205.

²⁹⁰ Volvemos a la síntesis que presenta el autor, en RICOEUR (2005a), pp. 240-241.

²⁹¹ Más adelante presentaremos las diferenciaciones entre estos dos términos, al hilo de la oposición que ve Ricoeur de su propuesta y la de Axel Honneth con su política de reconocimiento.

estudios altamente significativos, pero que parten de los polos opuestos en su planteamiento. Por una parte, se encuentra Husserl y sus *Meditaciones cartesianas*, quien, dentro de una fenomenología de la percepción, claramente teórica, parte del yo (el intento de partir, al igual que Descartes, del yo, y poder dar el paso a la intersubjetividad, al otro, que fue el punto insalvable de la propuesta cartesiana); y la de Levinas en *Totalidad e infinito* y *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, “propuesta decididamente ética y deliberadamente anti-ontológica”,²⁹² que parte del otro. Ricoeur señalará las dificultades con las que se topan cada una de estas propuestas de asimetría originaria, ya que bien se parta del polo del ego o del polo alter, siempre se está intentando comparar incomparables, y de este modo igualarlos (*les égaliser*)²⁹³.

A continuación afirmará Ricoeur la primacía de lo político sobre lo ético, y, con la finalidad de entender mejor la propuesta hegeliana del *Anerkennung*, ser retrotrae hasta Hobbes, para mostrar el desafío con el que debe enfrentarse Hegel, y que su propuesta de reconocimiento intenta resolver. Plantea una lectura del *Leviatán* diferente, entendiendo la teoría del “estado de naturaleza” como un desconocimiento originario (“méconnaissance originaire”, donde “méconnaissance” hay que comprenderla como “una falta de reconocimiento”). Vista así, el estado de naturaleza esconde –o desconoce- lo que está detrás de las actitudes de competencia, desconfianza y gloria –que son las pasiones que caracterizan esa “guerra de todos contra todos”–; lo que conduce verdaderamente a las personas al contrato político es la antinomia originaria entre la vanidad –otro nombre de la gloria- y el miedo a la muerte. E igualmente, Ricoeur afirma que este estado de naturaleza donde impera la guerra, presupone un tiempo de paz, previo que es al que se desea regresar, de forma que la falta de reconocimiento está en negar la situación de paz primigenia.

Y llegamos a la propuesta de Hegel²⁹⁴, que intenta resolver el reto planteado por la filosofía política de Hobbes, de modo que se pueda fundar un orden político en una exigencia moral, que sea tan originaria como el miedo a la muerte violenta y la oposición de ésta a la vanidad. A través del concepto de *Anerkennung*, Hegel señala en la historia de la lucha por el reconocimiento la correlación originaria entre “relación a sí” y “relación al otro”: frente al miedo a la muerte violenta se proclama el deseo de ser reconocido²⁹⁵. Notamos la forma

²⁹² RICOEUR (2005a), p. 246.

²⁹³ RICOEUR (2005a), p. 256. Un poco antes, se ha afirmado, que habrá que esperar a la obra posterior de Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, para poder estar en la línea de la reciprocidad/mutualidad, que es la apuesta de Ricoeur: “saber de qué manera una filosofía de la asimetría originaria entre el yo (moi) y el otro, asimetría tomada a partir de la primacía ética del otro, puede dar cuenta de la reciprocidad entre miembros (*partenaires*) desiguales.” IB., pp. 254-255.

²⁹⁴ Hay que decir que Ricoeur no llega a darnos una aproximación completa de la propuesta Hegeliana; algunos le reclaman la casi nula referencia a Fichte y la influencia de éste en Hegel, a quien incluso se señala a Fichte como el creador del término técnico *Anerkennung*. Cf. GIUSTI (2007), WILLIAMS (2008); profundizaremos más sobre Hegel cuando veamos el desarrollo por parte de Honneth. Creo que es por esta razón que el propio Ricoeur no se ha adentrado más, por tener la lectura que Honneth hace de Hegel.

²⁹⁵ RICOEUR (2005a), p. 274.

pasiva del verbo reconocer, que sitúa el reconocimiento por sí de cada individuo como resultado respecto a la dialéctica que articula negatividad e institucionalización.

Hegel, en este período de juventud (de 1802 a 1807) sustituye la lucha por la supervivencia por la lucha por el reconocimiento, confrontando en su pensamiento a Hobbes y a Fichte. Aparecen los primeros rastros de este “reconocimiento” en *El sistema de la eticidad*; y posteriormente en su *Realphilosophie*, donde Hegel “inscribió definitivamente el tema del reconocimiento en lo más profundo de la filosofía política.”²⁹⁶ Aparece la figura del amor, ese ser-reconocido sin oposición de la voluntad; luego la del contrato, donde coinciden en el ser-reconocido la voluntad de lo singular y la voluntad común. El derecho se concibe como la relación que reconoce. De modo que el reconocimiento iguala lo que la ofensa hizo desigual. Finalmente, Hegel utiliza el término reconciliación, para aquel momento final en que ya no se es ni reconocimiento ni enajenación.

Lo que se ha conseguido, gracias a Hegel, es poder afirmar un derecho natural, tan primitivo como el de la guerra de todos contra todos, en el que podría reconocerse una igualdad de respeto de todos los contratantes del vínculo social, logrando que se considere irreductible el carácter moral del vínculo social²⁹⁷. Sin embargo, afirma Ricoeur, lo que el derecho natural no reconoce el lugar de la lucha en la conquista de la igualdad y la justicia, el rol de las conductas negativas en la motivación conducente a la lucha: falta de consideración, humillación, desprecio, sin contar con las diversas formas de violencia, tanto física como psicológica²⁹⁸.

El aporte hegeliano sobre el reconocimiento, es actualizado por autores como Axel Honneth y Charles Taylor. Ricoeur dedica su siguiente apartado a desarrollar las posturas de ambos filósofos –no las desarrollaré aquí, sino que dejaré que cada uno hable a través de sus textos, y en desarrollo de cada uno de ellos, señalaré el aporte o la crítica proveniente de Ricoeur.

²⁹⁶ RICOEUR (2005a), p. 284.

²⁹⁷ RICOEUR (2005c), p. 127. Éste es posiblemente el último escrito del filósofo francés, hecho para la recepción del Kluge Prize, otorgado por la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos en diciembre del 2004. Dada la delicada situación de su salud, Ricoeur lee este texto vía teleconferencia (lo hace en inglés, y fue subtítulo para una mejor comprensión) –en realidad, sólo una parte es presentada en dicha ceremonia- donde resume lo esencial de la segunda y tercera parte de su *Parcours*. Recorro al texto en inglés en algunas ocasiones, ya que la traducción francesa no ha reparado en los usos concretos de verbos tales como “recognize” que, en su negación “does not recognize” traduce como “ignore” y no como “méconnaître” –“no otorga reconocimiento”, “hace carecer de reconocimiento” como hemos seguido a través del estudio del *Parcours*. El texto en inglés se titula “Asserting Personal Capacities and Pleading for Mutual Recognition” y se localiza en <http://www.loc.gov/loc/kluge/prize/ricoeur-transcript.html> Existe algún otro texto en inglés en la red, titulado “Becoming capable, Becoming recognized” que es la traducción al inglés desde la edición francesa de *Esprit* citada más arriba, donde se pierde cualquier consideración sobre los términos trabajados en el *Parcours*. Por ejemplo, este “does not recognize” aparece en esta versión como “leaves out of account” –“no toma en cuenta”.

²⁹⁸ ID.

2.2.5. La Mutualidad

El planteamiento final por parte de Ricoeur, y en esto consiste la originalidad de su acercamiento al concepto de reconocimiento y su aporte más significativo –y a la vez polémico- es proponer una alternativa a la idea de lucha en el proceso de reconocimiento mutuo; ésta habrá de encontrarla en las experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, es decir, en aquellas experiencias de reconocimiento donde no ha tenido cabida la lucha.

Ricoeur encuentra un ejemplo de este tipo en el intercambio ceremonial de regalos en las sociedades tradicionales. Éste intercambio difiere del mercantil, que consiste en comprar y vender según un determinado contrato comercial. La lógica de este intercambio de regalos es la de una reciprocidad que crea la mutualidad; consiste en el llamado a “dar a cambio” contenido en el acto de dar. ¿Cómo explicar este carácter voluntario, y a la vez obligatorio, del devolver? ¿qué es lo que crea el vínculo entre dar, recibir y dar a cambio? Una primera respuesta por parte de los etnólogos, siguiendo la explicación de los propios nativos, es que existe una fuerza que actúa en el don o regalo, que crea este dinamismo. Visto desde una perspectiva distinta –no centrada en los objetos, sino en el acto mismo de dar- este correlato entre dar, recibir, y dar a cambio, lo que hace es afirmar al propio sujeto iniciador de esta dinámica, de modo que *“la idea de que el regalo debe ser devuelto supone que el otro es otro yo que debe actuar como yo; y este gesto de retorno debe confirmarme la verdad de mi propio gesto, es decir, mi subjetividad [...] por lo que los hombres se confirman unos a otros que no son cosas”*²⁹⁹

Señala nuestro autor los méritos de una teoría de la reciprocidad, para posteriormente plantear la mutualidad como una nueva forma de reconocimiento³⁰⁰. Un primer mérito de la teoría de la reciprocidad es descubrir unas “figuras fundamentales” que serían la venganza, el don y el mercado; el segundo, es el asimilar la reciprocidad a un círculo que puede ser vicioso o virtuoso: se planteará el problema del paso del círculo vicioso de la venganza (maleficencia vs contramaleficencia) al círculo virtuoso del don (don versus contra-don), ya que el sacrificio abre camino a la reciprocidad positiva. Sin embargo, subyace a esta lógica el entender el reconocimiento como un “reconocer como”, y por tanto, enmarcado aún en la identificación.

Existe una forma de reconocer que mantiene una dimensión inmanente –oponiéndose a una auto-trascendencia de la reciprocidad; es decir, la necesidad de un tercero. El concepto de mutualidad de relaciones entre actores del intercambio contrastaría con el de reciprocidad situado por la teoría por encima

²⁹⁹ LEFORT, Claude (1951), “L’échange et la lutte des hommes” retomado en IB., (1978) *Les formes de l’histoire. Essai d’anthropologie politique*, Galimard, París; citado por RICOEUR (2005a), p. 352. Sucede lo mismo, en nuestra sociedad postindustrializada cuando se reciben aquellos correos electrónicos enviados por nuestros amigos, que invitan a reenviarlos –a otros nuevos amigos, pero también al que lo ha enviado, como signo de amistad, de que deseamos que aquello que se pone de manifiesto en el correo sea también para él.

³⁰⁰ Ricoeur está citando y exponiendo a ANSPACH, Mark (2002), *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Le Seuil, París.

de los agentes sociales³⁰¹. Ésta forma de reconocer puede rastrearse en el acto de dar primero, situándonos en la consideración ya no de ¿por qué devolver? sino ¿por qué dar?

*“Yo prefiero seguir a aquellos que ven en el intercambio de dones el reconocimiento de cada uno por el otro (a recognition of each by the other), un reconocimiento despreocupado de sí mismo como tal, y simbolizado en la cosa intercambiada, que se convierte en su muestra (pledge). Este reconocimiento indirecto podría ser la contraparte pacífica a la lucha por reconocimiento. En él, la mutualidad del vínculo social encontraría su expresión”*³⁰²

Aquí une Ricoeur la reflexión sobre el *ágape* –esa forma de amor donación- con lo avanzado sobre el regalo en las culturas tradicionales. No es que se cree una obligación entre el receptor del don y el que lo da, sino que el gesto de generosidad –el que ocurre cuando alguien da primeramente un regalo- es visto como una invitación a una generosidad del mismo orden. Esta cadena de actos de generosidad³⁰³ es el modelo de una genuina experiencia de reconocimiento sin lucha que encuentra expresión en todas las treguas de nuestras luchas, en los armisticios que constituyen los compromisos surgidos entre agentes sociales³⁰⁴.

Se llega, de esa manera, a entender el gesto de recibir como un acto de gratitud, “gratitud” que es también uno de los significados de “reconocimiento”: reconocer es *“mostrar mediante gratitud que uno es deudor hacia alguien de algo, de una acción”*, o como describe la séptima acepción de este vocablo en español: *“Dicho de una persona: mostrarse agradecida a otra por haber recibido un beneficio suyo”*.

¿Cómo se relaciona esto con la lucha por el reconocimiento? Ricoeur es cauteloso, afirma que si bien estos intercambios de dones muestran un reconocimiento efectivo, este no se lleva a cabo sin una carga de conflicto potencial vinculado a la tensión creadora entre generosidad y obligación.

³⁰¹ Ricoeur va a reservar el término “mutualidad” para los intercambios entre los individuos, y el de “reciprocidad” para las relaciones sistemáticas cuyos vínculos de mutualidad no constituirán más que una de sus figuras elementales. Este contraste será una presuposición a tener en cuenta en la elaboración del concepto de reconocimiento mutuo simbólico.

³⁰² Ricoeur (2005c), p. 129 -aunque sigo la versión original del discurso en inglés de Ricoeur, en RICOEUR (2004)-.

³⁰³ Esta generación de generosidad podría plantearse también bajo el concepto que la expresión inglesa “Pay it forward” describe. Se trata de saldar una deuda o un favor, pero no restituyendo a la persona de la que se recibió, sino a un tercer beneficiario. Hay constancia de que Benjamin Franklin lo practicaba, de forma que un gesto de beneficencia se transformaba en una larga cadena de favores. Incluso esta idea se ha plasmado en una película “Pay it forward” (2000), traducida precisamente como “Cadena de favores”, donde se propone el iniciar esta cadena de favores haciéndola a tres personas, y estas a su vez a otras tres, y así sucesivamente.

³⁰⁴ “Es en el “entre” de la expresión “entre protagonistas del intercambio” que se concentra la dialéctica de la disimetría entre yo (moi) y el otro (autrui) y la mutualidad de sus relaciones. Y es, a la plena significación de este “entre” que contribuye la integración de la disimetría con la mutualidad en el intercambio de dones” RICOEUR (2005a), p. 400.

Concluye Ricoeur de esta manera, enlazando la lucha de reconocimiento y este reconocimiento mutuo simbólico:

*“La lucha por el reconocimiento permanezca quizás interminable: al menos, las experiencias de reconocimiento efectivo en el intercambio de dones, principalmente en su fase festiva, confieren a la lucha del reconocimiento la seguridad de que, la motivación que la distingue del apetito de poder, y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia, no era ni ilusoria ni vana”*³⁰⁵

El intercambio de dones tiene un contexto celebrativo, ceremonial. Se ha preservado, de algún modo, en la superación de la lógica del mercado que es la fiesta, la cual interrumpe el mercado y atempera su brutalidad aportando paz. Ésta se realiza por desinterés, no deseamos comprar ni vender nada, y acudimos a ella como un gesto de gratitud, de reconocimiento del valor no comercial de alguien, o de algún acontecimiento, ya sean fiestas de carácter público, o familiar o amical³⁰⁶.

La tesis fuerte de Ricoeur sobre el reconocimiento mutuo simbólico está en la afirmación del beneficio que ha supuesto reconocer la disimetría originaria. Por un lado, reconocer el carácter irremplazable de cada uno de los miembros del intercambio; uno no es el otro; es posible un intercambio de dones, pero no de lugares, dice Ricoeur. Otro beneficio es proteger la mutualidad contra las trampas de la unión fusional, ya sea en el amor, en la amistad o en la fraternidad a escala comunitaria o cosmopolita; se preserva en el corazón de la mutualidad una justa distancia, que integra el respeto en la intimidad. Y por último, en el recibir, lugar de gratitud, se afirma dos veces la disimetría entre el donante y el donatario; uno es el que da y otro el que recibe; uno el que recibe y otro el que devuelve³⁰⁷.

³⁰⁵ RICOEUR (2005a), p. 378.

³⁰⁶ *“Este entrelazamiento de lucha y celebración es quizás el indicio de una relación absolutamente primitiva que se encuentra en el origen del vínculo social, conectando la actitud desafiante de la guerra de todos contra todos con la buena voluntad que surge del encuentro con el otro, mi compañero humano ”* RICOEUR (2005c), p. 129.

³⁰⁷ RICOEUR (2005a), p. 401. A pesar de este desarrollo interesante desde los casos de intercambio de dones, no me parece que Ricoeur avance más que la propuesta de comunicabilidad que ha propuesto Francis Jacques. Traigo a consideración el cuadro/resumen que propone Jacques, al hablar de las frases en “nosotros”:

Relación	Términos	Efecto específico
Reciprocidad (interlocutores)	Locutor/auditor	Interacción verbal
Complementariedad (compañero,pareja) [Partenaires]	Proponente/oponente [proposant/opposant]	Comunicación
Mutualidad (personas)	Yo [je] /tú	Comunidad [Communauté] (nous)

JACQUES (1979), p. 386. Las pp. 381-393 están consagradas a la mutualidad. El aporte de Ricoeur lo encuentro en plantear esto en el marco del reconocimiento mutuo. Intentaré conjugar ambos aportes en el reconocimiento mutuo –efectivo o fallido- presente o ausente en el *Edipo rey*.

2.3. EL MULTICULTURALISMO DE TAYLOR: RECONOCIMIENTO Y AUTENTICIDAD.

2.3.1. La identidad

La propuesta de Charles Taylor sobre el reconocimiento está enlazada con el concepto de identidad, y éste con el de autenticidad. Por eso, primeramente me aproximaré a cómo entiende Taylor estos conceptos de identidad y autenticidad, para poder después afrontar el de reconocimiento.

En una conferencia en 1995³⁰⁸, nuestro autor se pregunta por qué se habla tanto en nuestros días de identidad, o, en sentido inverso, por qué éste no era un problema para nuestros antepasados. La razón es que la identidad está ligada a la modernidad³⁰⁹.

Se señalan tres conceptos de identidad, rastreables en nuestro modo de entendernos, que están relacionados entre sí. El primero es un concepto psicológico: es una definición de sí mismo, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en el curso de su conversión en adulto y seguir redefiniendo a lo largo de su vida. No se trata de una realización facultativa³¹⁰. Dado el caso en que no se dé ésta, se viven momentos de “crisis de identidad”. La identidad definiría de algún modo el horizonte de mi mundo moral, pues estimo qué es valioso para mí y lo que es menos importante. Cuando se entra en crisis, estos criterios se esfuman³¹¹.

Si bien entender la identidad como horizonte moral constituye el eje del discurso sobre ella, esto no es suficiente, ni explica el porqué este término es fundamentalmente moderno. Es necesario admitir que cada ser humano tiene

³⁰⁸ Dicha conferencia se dio en el Centro Cultural Internacional de Cerisy La Salle (Francia) en junio de 1995 y se ha publicado –traducida al español– con el título de “Identidad y reconocimiento”: TAYLOR (1996b).

³⁰⁹ “Por modernidad yo entiendo esa amalgama históricamente sin precedentes de nuevas prácticas y formas institucionales (ciencia, tecnología, producción industrial, urbanización), de nuevas formas de vida (individualismo, secularización, racionalidad instrumental), y de nuevas formas de malestar (alienación, pérdida de significatividad, un sentimiento de una inminente disolución social)”, TAYLOR (2002), p. 91.

³¹⁰ TAYLOR (1996b), p. 10. Toma Taylor esta idea de la teoría de la personalidad de Erik Erikson.

³¹¹ Notemos la importancia del aspecto moral en relación con la identidad, esto es, aquello que apreciamos como valioso o no, como bueno o malo, es lo que marca qué es lo que debo tener en cuenta en mi conformación de quién soy: “Definir mi identidad es definir con lo que esté en contacto en orden a funcional totalmente como un agente humano, y específicamente ser capaz de juzgar y discriminar y reconocer lo que es realmente valioso o importante, tanto en general como para mí. Decir que algo es parte de mi identidad es decir que sin ello estaría perdido al hacer esas discriminaciones que son propias de los seres humanos. No podría saber dónde estoy parado, perdería el sentido de lo que constituye lo bello, lo noble, lo completamente valioso, y cosas así.” TAYLOR, Charles (1985), “Legitimation Crisis?” En *IB., Philosophical Papers II, Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 258; citado por PÉLABAY (2001), pp. 372-373, nota 28. Para situar más ampliamente lo que Taylor entiende por moral, ética y su relación con la identidad moderna, puede verse el amplio y acertado trabajo sobre *The Sources of the Self* de Taylor hecho por THIEBAUT (1991), pp. 122-152.

su propia manera de ser, y que este horizonte moral último se plantea en términos de particularidad³¹². Este sería el segundo concepto de identidad, algo personal, potencialmente original e inédito, y en ese sentido, en cierta medida inventado o asumido. Aquí es donde la relación entre identidad y modernidad se ve con toda claridad.

El proceso de modernidad hizo que se fuera forjando una sociedad más igualitaria, de modo que los rangos, clases ya establecidos cayeron, y en principio, los seres humanos podían convertirse en lo que quisieran o en aquello que tuvieran capacidad de ser; junto a esta revolución igualitarista, se dio también una revolución expresivista, donde cada individuo reconoce su propio modo de ser humano, y decide ser fiel a sí mismo; esto es seguir el ideal de la autenticidad: debo realizar un modo de ser original, y no ajustarme a un patrón ya definido por todos; debo “inventar” mi identidad, de forma que toda solución que quiera darme, deberá satisfacerme antes de adoptarla³¹³.

Es importante aclarar que, si bien es cierto que individuo participa en la definición de su identidad, no la dispone a su plena voluntad, sino que la “negocia” con su entorno. Y aparece entonces, en este mismo contexto de revolución expresivista, el concepto de reconocimiento. Por un lado, la identidad necesita el reconocimiento de los otros, por el otro, necesita del reconocimiento de sí mismo –asumir su propia identidad- para poder ser una identidad lograda. Dejando por un momento esta referencia al reconocimiento, planteamos una tercera forma de entender la identidad, que es la identidad de grupo.

Se debe entender este tercer concepto, siguiendo la revolución expresiva de Herder, de modo que cada pueblo debe desarrollar el espíritu que está inscrito en su lengua y en las creaciones de su cultura, y no imitar a otros pueblos; los pueblos, igual que los individuos, están llamados a reconocerse mutuamente en sus diferencias irremplazables³¹⁴. De esta identidad de grupo de los pueblos surgirá inmediatamente lo que hoy llamamos nacionalismos.

En esta dinámica de la identidad de los pueblos, se hace necesaria la apropiación de esta identidad por parte de los individuos, si no, no sería posible; o sería simplemente una ficción. Por otro lado, los individuos se identificaban por sus relaciones de grupo; se definían por sus lealtades morales y universales –

³¹² Taylor señala que es Herder quien trae esta nueva concepción del individuo con su “*Cada hombre tiene su propia medida*”: cf. TAYLOR (1996b), p. 11.

³¹³ TAYLOR (1996b), p. 12-13.

³¹⁴ TAYLOR (1996b), p. 14. Taylor señala una no problematizada comparación entre identidad individual e identidad colectiva que será uno de los puntos puestos en tela de juicio, a los que hay que prestar una atención especial: “*Estamos en todo el derecho de preguntar si este estricto paralelismo [entre identidad personal e identidad comunitaria] no proviene de un a priori ontológico, muy conveniente ya que se está a la búsqueda de un principio de legitimación de derechos colectivos, pero permaneciendo demasiado débil en cuanto a su validez teórica, especialmente si se tiene en cuenta la crítica sociológica y antropológica de la visión esencialista de la comunidad a favor de una concepción constructivista*”, PÉLABAY (2001), p. 91. Sobre la ontología moral de Taylor, puede verse la aproximación hecha desde la similitud con Heidegger, en MALDONADO (2003), pp. 58-68.

como ser católico, comunista, liberal, etc. También había una alineación de carácter histórico, por particularizaciones. Existe una disociación entre los sentidos primero –ericksoniano- y segundo –herderiano- de identidad: los elementos universales que suelen ser más decisivos en nuestro horizonte moral, quedan opacados por el componente diferencial.

Por tanto, un juego recíproco entre estos dos planos: la identidad de grupo se nutre de la identidad de cada uno de sus miembros individuales; y dichos individuos se nutren de su identidad colectiva. Esto se hace evidente en la constitución de las naciones-Estado, donde no cabe simplemente que los miembros decidan juntos –pensemos en un acto de votación general-, sino que deliberen juntos. Los miembros deben conocerse, escucharse y comprenderse, si no, no es posible llegar a una deliberación en común:

“Para funcionar legítimamente un pueblo debe constituirse de modo que sus miembros sean capaces de escucharse mutuamente, y de hecho lo hagan, o al menos que se aproxime lo suficiente a esta condición para evitar los desafíos a su legitimidad democrática que podrían provenir de los subgrupos. [...] En la práctica, un pueblo no puede asegurarse una estabilidad en su legitimidad más que si sus miembros se sienten fuertemente comprometidos los unos hacia los otros por intermedio de su lealtad común frente al Estado. [...] Dicho de otro modo, un Estado democrático moderno exige del ‘pueblo’ que tenga una fuerte identidad colectiva”³¹⁵

Si bien esto es cierto, sin embargo, en la era de la dignidad –entendida como un estatuto del que disfrutaban todos los seres humanos, como por ejemplo plantea Kant-, las naciones modernas no pueden definirse únicamente entre compatriotas. Cada pueblo se sabe parte de un espacio internacional constituido por los demás pueblos que tienen el mismo rango y dignidad que mi pueblo. El reconocimiento se extiende, por tanto, a todas las naciones y a todos y cada uno de los individuos. Aunque esto no impida que se pueda ver como cruciales ciertos interlocutores, y otros quedar simplemente marginados. El espacio público internacional constituye un campo de fuerza en el que las identidades de las naciones a menudo deben luchar para mantenerse. Hasta los que intentan rechazar por principio la modernidad occidental y el espacio público internacional dominado por sus valores experimentan a pesar de ello los vectores de este campo de fuerzas³¹⁶.

Existe por tanto, en nuestra civilización moderna, una profunda interrelación entre el discurso de la identidad, las luchas por el reconocimiento y los espacios públicos en principios igualitarios, tanto nacionales como internacionales.

Pélabay señala tres ejes complementarios sobre la identidad en Taylor:

³¹⁵ TAYLOR (1996b), p. 16.

³¹⁶ TAYLOR (1996b), p. 18-19.

1º Una obligación de posicionamiento de sí sobre un horizonte compuesto de valores. Es el eje moral: la identidad representa mi universo moral.

2º Una insistencia sobre la importancia moral de las diferencias, que establece una relación entre dignidad, diferencia y necesidad de reconocimiento. Es el eje de la alteridad.

3º Una apertura comunitaria proveniente del paralelismo entre la identidad del individuo y aquella del grupo. Es el eje comunitario³¹⁷.

2.3.2. Individualismo y Autenticidad.

Charles Taylor desarrolla en *La ética de la autenticidad*³¹⁸ las diferenciaciones y correlaciones entre individualismo y autenticidad; y entre esta última y el reconocimiento. Señala primeramente que existe un individualismo de la autorrealización, que consiste en que:

*“todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor. Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización. En qué consiste esto debe, en última instancia, determinarlo cada uno para sí mismo. Ninguna otra persona puede tratar de dictar su contenido”*³¹⁹

Esta forma de individualismo es fuertemente reprochada muchos críticos sociales, puesto que engendra un relativismo moral. Taylor, a pesar de estar en gran parte de acuerdo con esta crítica a este tipo de individualismo, señala que se pasa por alto algo muy importante: existe detrás de este individualismo –o al interior del mismo– un ideal moral, que es el ser fiel a uno mismo. Es lo que, autores como Lionel Trilling –citado por Taylor– llaman *autenticidad*³²⁰. Muchas de las cosas que los críticos de la cultura contemporánea atacan son formas degradadas y pervertidas de este ideal. Lo que haría falta es una labor de recuperación, pues este ideal es valioso en sí mismo, es un ideal válido, puede argumentar razonadamente sobre los ideales y la conformidad de la práctica con estos ideales –escapando del subjetivismo–.

La ética de la autenticidad nace a finales del siglo XVIII, y si bien se erige sobre formas anteriores de individualismo –el de la racionalidad no comprometida de Descarte y el político de Locke–, es hija del período romántico que se mostraba crítico con estas dos formas antes mencionadas. El punto de partida es la noción de que los seres humanos están dotados de sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y lo que está mal; de modo que

³¹⁷ PÉLABAY (2001), p. 86.

³¹⁸ TAYLOR (1994b).

³¹⁹ TAYLOR (1994b), pp. 49-50.

³²⁰ Se refiere Taylor a la obra de TRILLING, *Sincerity and Authenticity*. Cf. TAYLOR (1994b) p. 51.

comprender el bien y el mal no es una cuestión de cálculo, sino que estaba anclado en nuestros sentimientos. La moralidad poseería una voz interior³²¹.

Pero se produce un desplazamiento de este acento moral, la voz ya no procede de una fuente externa – Dios, la Idea del bien, por ejemplo- sino de lo más profundo de nosotros mismos. Seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior. En este sentido, Rousseau llamará a este contacto íntimo con uno mismo “el sentimiento de la existencia”. Esta idea rousseauniana se completará con el romanticismo de Herder, que integra esta referencia a la voz interior, en su propuesta que “Cada hombre tiene su propia medida y al mismo tiempo una voz propia de todos sus sentimientos respecto a los demás”³²².

Determinar vivir una cierta forma de ser humano, que es *mi* forma de serlo, implica que estoy destinado a vivir mi vida de esta forma y no imitando la de ningún otro; de ahí lo importante de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para mí.

*“Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio. En ello consiste la comprensión del trasfondo del ideal moderno de autenticidad”*³²³

2.3.3. Reconocimiento y autenticidad.

Taylor señala que la importancia del reconocimiento ha quedado modificada y se ha visto intensificada por la comprensión de la identidad que surge con el ideal de la autenticidad. Esto se debe al decline de la sociedad jerárquica. Lo que hoy consideramos identidad, en sociedades anteriores estaba fijada por la posición social; de forma que una persona se comprendía en función de la posición social que ocupaba y el papel asignado en dicha posición. Si bien, la llegada de la sociedad democrática no hace que esto desaparezca, pues las personas podrían definirse por sus roles sociales, lo que rompe definitivamente este planteamiento –la identificación socialmente derivada- es el ideal de autenticidad. Puesto que debo descubrir mi forma de ser original, ésta debe generarse interiormente y no derivarse socialmente.

Cabe entender bien esto. No es que se afirme que el descubrimiento de mi identidad lo haga solo, por introspección monológica. Ya hemos dado constancia de la necesidad de los otros –del reconocimiento de los otros, del diálogo con ellos- para la elaboración de mi identidad. Y esto siempre ha sido así, ha existido siempre alguna forma de dependencia; sino que la identidad socialmente derivada dependía por su propia naturaleza de la sociedad; de modo que el reconocimiento no surgía como problema, ya que a cada identidad correspondía un reconocimiento social ya establecido, nadie lo cuestionaba.

³²¹ TAYLOR (1994b), p. 61. Un interesante artículo sobre la *autenticidad* rastreada en los escritos de Taylor –incluido *A secular Age* del 2007- en McEVOY (2009).

³²² Citado en TAYLOR (1994b), p. 64, nota 3.

³²³ TAYLOR (1994b), p. 65.

Cuando la identidad se concibe como interiormente derivada, personal y original, entonces se hace necesario otro tipo de reconocimiento, que debo ganármelo, no se me es dado de forma a priori.

*“En tiempos premodernos, las personas no hablaban de ‘identidad’ ni de ‘reconocimiento’, no porque no tuvieran (lo que llamamos) identidades o porque no dependieran éstas del reconocimiento, sino más bien porque entonces estaban demasiado libres de conflicto para ser tematizadas como tales”*³²⁴

En la actualidad, la importancia del reconocimiento se admite de forma universal de un modo u otro. Podemos distinguir el plano de la intimidad, donde nos damos cuenta cómo ésta se forma o deforma por el contacto con los otros significativos; por el reconocimiento otorgado o negado; las relaciones sentimentales son *crisoles de identidad*³²⁵. Igualmente en el plano social, hay un incesante movimiento por el reconocimiento igualitario. Estos se han configurado por este creciente ideal de autenticidad, y el reconocimiento tiene un papel esencial en la cultura surgida en torno a ello³²⁶.

El núcleo de su propuesta de Taylor sobre el reconocimiento se encuentra contenido en su escrito *“The Politics of Recognitions”* aparecido inicialmente en 1992³²⁷. Allí el autor reconoce que en la actualidad una serie de grupos demandan reconocimiento; la demanda del mismo se debe a una necesidad insatisfecha, pudiéndose clasificar estos grupos provenientes de tres frentes:

- Movimientos políticos nacionalistas
- Grupos minoritarios o subalternos, como el feminista
- Grupos culturalmente diferentes o “multiculturalistas”.

La demanda por reconocimiento, en estos casos últimos tendrían un carácter de urgencia ya que se asocia el reconocimiento con la identidad, entendiendo ésta como la comprensión de una persona de quién es, de las características que le definen como ser humano. Nuestra identidad estaría

³²⁴ IB., p. 82. *“La relevancia contemporánea de este reconocimiento reside en que actualmente ya no está garantizada. Si bien la identidad siempre se ha construido de forma dialógica, se derivaba directamente de la posición social, a partir de categorías sociales predefinidas. La caída de las jerarquías sociales arrastra consigo ese reconocimiento derivado de la posición social. De esta forma lo que surgió en la época moderna no es la necesidad de reconocimiento sino las condiciones según las cuales el intento de ser reconocido puede fracasar”* MELLADO (2006), p. 135.

³²⁵ TAYLOR (1994b), p. 84.

³²⁶ Puede verse al respecto GAGNON (2002), especialmente los capítulos VII y VIII, dedicados al vínculo social y a la identidad democrática, respectivamente.

³²⁷ Utilizo la versión ampliada: GUTMAN (1994), donde se encuentra un extenso comentario por parte de Habermas a la propuesta de Taylor [HABERMAS (1994)]; junto con otro artículo adicional sobre sociedades multiculturales por parte de K. Anthony Appiah [APPIAH (1994)]. Una primera aproximación está presente en TAYLOR (1994b), publicada originalmente en 1991, un año antes de la primera publicación de *The Politics*, especialmente el capítulo denominado “La necesidad de reconocimiento”, pp. 77-87. Cf. Un profundo análisis centrado en este artículo de Taylor, por parte de MELLADO (2006), quien señala las dificultades del modelo propuesto por Taylor, y busca su raíz en el concepto de identidad que utiliza el filósofo canadiense. La propuesta política de Taylor queda igualmente bien ponderada en THIEBAUT (2009).

parcialmente conformada por el reconocimiento o su ausencia, con frecuencia por la falta de reconocimiento de los otros, y de esta forma, una persona o grupo de personas pueden sufrir un daño verdadero, una distorsión real, si la gente o la sociedad al mostrarse como un espejo, le devuelve una figura de ellos humillante, despreciable o limitada. De esta forma, el no reconocimiento o la falta de éste pueden infligir un daño, puede ser una forma de opresión, confinándole a un falso, distorsionado y reducido modo de ser³²⁸.

La lógica del reconocimiento de Taylor podría entonces mostrarse en tres momentos: 1) Se establece un nexo entre identidad y reconocimiento mediante la construcción dialógica de la identidad; 2) se entiende el reconocimiento como una necesidad humana vital, y por eso mismo, universal; y 3) la falta de ese reconocimiento –o un falso reconocimiento- es entendido como una forma de opresión o daño³²⁹.

El discurso del reconocimiento se ha convertido familiar a nosotros, dice Taylor, en dos niveles. Por un lado, la esfera de intimidad, donde entendemos la formación de la identidad y el *self* (el sí mismo) como tomando lugar en un diálogo continuo y lucha con otros significativos; y por otro, la esfera pública, donde una política de igual reconocimiento tiene a bien jugar un rol cada vez mayor³³⁰.

Centrémonos en esta esfera, la pública. Aquí aparecen dos modos o formas de reconocimiento³³¹:

1.- Un reconocimiento igualitario. Se basa en la idea de dignidad universal –que sustituye al tradicional honor diferencialista. El riesgo de daño aparece en la dependencia que emerge con la desigualdad. La diferencia aparece como una amenaza. Esto se traduce políticamente en la legítima exigencia de impedir una desigualdad fundada por características como el origen, sexo, raza, etc. Se incluyen dos tipos o modos: el de la no discriminación y el de reivindicación de igual *status* para todos. De la búsqueda de este tipo de reconocimiento surgen las políticas universalistas (*a politics of universalism*)

³²⁸ Taylor señala el caso de algunas feministas que han argumentado que la mujer en sociedades patriarcales han sido llevadas a adoptar una imagen depreciada de ellas mismas; se tiene esta imagen internalizada de tal manera que, aunque los obstáculos para su progreso hayan sido eliminados, ellas serían incapaces de tomar ventaja de sus nuevas oportunidades, añadiéndose el hecho de que sufrirían el dolor de una baja autoestima. Lo mismo cabría decir de los negros. Cf. TAYLOR (1994a), pp. 25-26. “No solamente el feminismo contemporáneo, sino también las relaciones interraciales y los debates multiculturales están revestidos por debajo de la premisa de que la negación del reconocimiento puede constituir una forma de opresión”, TAYLOR (1994b) p. 84.

³²⁹ MELLADO (2006), p. 134.

³³⁰ TAYLOR (1994a), p. 37. Indica Taylor que ciertas teorías feministas han intentado mostrar las relaciones o vínculos entre estas dos esferas.

³³¹ Utilizo las denominaciones dadas por MELLADO (2006), p. 135, si bien, sólo una –la de *equal recognition*- es expresión del propio Taylor –cuando éste ha hablado anteriormente que “Democracy has ushered in a politics of equal recognition, which has taken various forms over the years, and has now returned in the form of demands for the equal status of cultures and of genders”, TAYLOR (1994a), p. 27.

2.- Un reconocimiento diferencialista. Se basa en el principio de *autenticidad*. El riesgo de daño aparece con la imposibilidad de desarrollar la propia idiosincrasia. En este caso, es el igualitarismo el que sería una agresión. Esto se traduce políticamente en la legítima exigencia del reconocimiento de la singularidad o reivindicación del particularismo. De la búsqueda de este tipo de reconocimiento surgen las políticas de la diferencia (*a politics of difference*): La identidad particularizada nos lleva a la afirmación de la diferencia, especialmente de la identidad en el plano de la esfera social³³². El objetivo de esta política de la diferencia es el reconocimiento público de identidades específicas, normalmente distintas de la mayoría y por eso no reconocidas³³³. Este reconocimiento de lo particular, de la diferencia, funda la dignidad en lo particular, de modo que identidad y diferencia se hacen equivalentes³³⁴.

Estos dos modelos, afirma Taylor, basados en la noción de respeto igualitario –*equal respect*– entran en conflicto. Por un lado, el reconocimiento igualitario requiere que tratemos a las personas olvidándonos de sus diferencias (*in a difference-blind fashion*) y por otro lado, el reconocimiento diferencialista requiere que reconozcamos o incluso defendamos la particularidad³³⁵. El primer modelo reprocha al segundo por violar el principio de no discriminación; y el segundo le reprocha al primero el negarle su identidad forzando que las personas se amolden a un modelo supuestamente neutral –reproche que se agrava al desenmascarar –esto según los del segundo grupo– que tal neutralidad no es cierta, sino que es la de la cultura hegemónica³³⁶.

Taylor examina las posibilidades de resolver este conflicto consiguiendo un objetivo común sin que por ello se tenga que salir de los principios básicos del liberalismo. Una primera posibilidad es la tradición que teniendo a Rousseau y a Hegel como buenos representantes plantee un reconocimiento entre iguales mediante una igualdad universal elaborado mediante un objetivo común o una voluntad general; así libertad-igualdad-voluntad general estarían vinculadas; o puesta de otra manera, la libertad entendida como no-jerarquización, como no-

³³² Cf. LLAMAS (2001), p. 132.

³³³ Para Taylor un caso de este tipo es el de las minorías sociales. Y aquí aparece un grave problema con el tema del multiculturalismo, ya que la vigencia social de los distintos bienes es difícil de sostener políticamente. Cf. LLAMAS (2001), p. 133, nota 269. En esa misma nota, explica Llamas que Taylor concibe la identidad de un individuo de forma compleja; respondería a distintas referencias que han de jerarquizarse entre sí, de modo que un sujeto renunciaría, al menos parcialmente, a un significado determinado o a su relevancia pública en un momento concreto.

³³⁴ IB., p. 133.

³³⁵ Este tipo de conflicto es el que analicé y desarrollé en WANKUN (1997b).

³³⁶ TAYLOR (1994a), p. 43. Taylor hace mención de las voces feministas y multiculturalistas, que reprochan que la cultura hegemónica los discrimine; pero también da el ejemplo de la Unión Soviética por la imposición de un comunismo marxista-leninista que con un afán impositivo de igualdad, no corresponde a ningún molde o modelo. Ver ID., nota 19. Sobre la acusación de etnocentrismo que plantea Taylor, la he confrontado con la propuesta ética habermasiana de carácter procedimental en WANKUN (2000b). Ofreceré más adelante un alcance de esta polémica, valiéndome de parte de este artículo.

dominación construida en la igualdad de la persecución colectiva de un objetivo común³³⁷.

La otra posibilidad es el liberalismo universalista, de tradición kantiana como el de Dworkin, que desconfía de esta voluntad general, por el riesgo de totalitarismo. Propone que la sociedad liberal es tal que no adopta una visión substantiva particular acerca de la finalidad de la vida; opta por una visión procedimental –“procedural”- en la que hay obligaciones de justicia e igualdad con cada uno, sin importar cómo concebimos nuestras finalidades. La sociedad está unida por un fuerte mandato procedimental de tratar a las personas con igual respeto³³⁸.

Taylor intenta conciliar ambas posturas, proponiendo un liberalismo que establece una distinción entre derechos fundamentales –se defenderían siempre ciertos derechos, que se entienden como innegables y aplicables en toda ocasión a todos- y unos derechos (*privileges and immunities*) que podrían ser revocados o suspendidos en nombre de políticas públicas –en casos limitados y excepcionales- por un bien común³³⁹. Se trataría de un liberalismo no de corte procedimental, sino sólidamente fundado en juicios acerca de la vida buena, donde la integridad de las culturas tiene un lugar importante³⁴⁰.

2.3.4. Etnocentrismo y la Ética discursiva³⁴¹.

Charles Taylor ha desarrollado una ética de índole *sustancialista*, que es “una teoría cultural de la modernidad”. Las *teorías culturales* de la modernidad están en contraposición a las *teorías aculturales* -entre las que se encuentran la teoría de la racionalidad de Habermas-donde modernidad se entiende como una

³³⁷ MELLADO (2006), p. 137-138. Se tendría objetivo común y reconocimiento pero no diferencia.

³³⁸ TAYLOR (1994b), p.56. Se tendría diferencia sin reconocimiento y reconocimiento sin diferencia y ausencia de un objetivo común substantivo. Cf. MELLADO (2006), p. 138.

³³⁹ TAYLOR (1994a), p. 59; MELLADO (2006), p. 138. Pélabay propone hablar de un “liberalismo comunitario y republicano” en el que se pueda articular los ideales de igualdad (*égalité*) y libertad –que están como fundamento de las democracias liberales- y que su aplicación política no erradique la diversidad etnocultural, sino que, por el contrario, permita reconocerla, ver PÉLABAY (2001), pp. 242-253

³⁴⁰ TAYLOR (1994a), p. 61. Al finalizar su artículo, Taylor señala la religión como una base posible para un trato de valor igualitario, sabiendo que, si bien no puede hacer referencia, por ejemplo, la idea de providencia que utiliza Herder, desde un horizonte de argumentación meramente humano, no sería irracional el pensar que culturas que han proporcionado horizontes de comprensión para muchas personas a lo largo de mucho tiempo, deberían tener nuestra admiración y respeto, aunque haya, por supuesto, cosas que reprocharle. Podría ser una arrogancia, descartarlas a priori. IB., pp. 72-73. Mellado señala los problemas de esta postura, al señalar que presupone el que se establezca el reconocimiento desde la desigualdad de poder – la mayoría decide sobre la minoría-; y también se presupone que podemos adscribir la pertenencia a un grupo o no, sin problematización. Éste piensa que las dificultades de la postura de Taylor hay que rastrearlas en el concepto de identidad que utiliza, y más concretamente en el salto entre identidad individual a la identidad colectiva asumiendo la concepción herderiana que hemos explicado anteriormente. MELLADO (2006), p. 139-142.

³⁴¹ En relación con esta polémica puede verse igualmente SOBREVILLA (2004).

operación racional o social que es culturalmente neutra. Sobre estas últimas afirma Taylor:

“La creencia de que la modernidad es producto de una operación única y universalmente aplicable impone un patrón falsamente uniforme sobre los múltiples encuentros de culturas no occidentales con las exigencias de la ciencia, la tecnología y la industrialización. [...] Dejamos nuestras particulares nociones de identidad sin examinar, en tanto que hacemos ver cómo difieren las suyas, y cómo esta diferencia condiciona decisivamente la vía por la cual ellos integran los rasgos de la modernidad.

En breve, la confianza exclusiva sobre una teoría acultural nos incapacita para lo que es, quizás, la tarea más importante de las ciencias sociales en nuestros días: entender la escala completa de modernidades alternativas que están en obra en diferentes partes del mundo. Ella nos encierra en una prisión etnocéntrica, condenándonos a proyectar nuestras particulares formas sobre cada uno de los otros, y felizmente ignorantes de lo que estamos haciendo”³⁴².

El texto de Taylor nos presenta el siguiente problema: a pesar de la pretensión por parte de una teoría acultural de la modernidad -la de Habermas y Apel- de ser precisamente eso, culturalmente neutrales, detrás de esa supuesta “neutralidad” se esconden pretensiones de universalización de un modo de vida específico. Sería “un etnocentrismo ético-cultural oculto bajo pretensiones de validez universal”³⁴³

Antes de responder a esta objeción, cabría preguntar ¿una ética sustancialista, como propone Taylor resultaría más adecuada? ¿Por qué razón los miembros de una determinada comunidad histórica deberían ir más allá de las orientaciones valorativas particularistas, y avanzar hacia las relaciones de reconocimiento recíproco, superando así el etnocentrismo? Y si no quisiera ir más allá de su particularismo ¿cómo evitar que los conflictos inter-étnicos o anti-etnocéntricos se resolvieran por medio de enfrentamientos bélicos o mediante una moral de corte utilitarista -que parece predominar entre naciones? ¿qué criterio utilizar para criticar nuestra propia forma de vida, vale decir, como podría una ética aristotélica superar el esclavismo o la inferioridad social de la mujer?³⁴⁴

³⁴² TAYLOR, Charles (1989), “Inwardness and the Culture of Modernity” en: HONNETH, MC CARTHY, OFFE, WELLMER (1989), *Zwischenbetrachtungen: Im Process der Aufklärung (Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Surkhamp Frankfurt, p. 601, citado por SÁNCHEZ (1994), p. 153. Las negrillas son mías. Una propuesta de entender la propuesta de Taylor como una hermenéutica superando la ingenuidad y el etnocentrismo, en LAZO (2007).

³⁴³ SÁNCHEZ (1994), p. 154.

³⁴⁴ Miguel Giusti señala los límites de las posturas comunitaristas de este modo: “Si bien una tesis como la suya [del comunitarismo] puede servirnos en primera instancia para comprender mejor el funcionamiento de cada una de las diversas identidades culturales, no necesariamente nos pone en mejores condiciones para resolver el problema de la coexistencia entre ellas, es decir, el problema del pluriculturalismo o del “tribalismo” contemporáneo. [...] De otro lado, al remitir la explicación del comportamiento moral a un sistema básico de creencias comunes, el comunitarismo no sólo se cierra el camino para entender los conflictos de reivindicaciones morales o culturales de las sociedades modernas, sino parece ignorar además que también las tradiciones pueden ser fuente de represión de los individuos” GIUSTI (1999), p. 213.

En un mundo en proceso de globalización, donde los acontecimientos en un determinado punto del planeta repercuten en forma general en todo él, es necesaria una forma de asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias y subconsecuencias a escala mundial de las actividades del ser humano y de organizar esa responsabilidad como praxis colectiva³⁴⁵. De esta forma, la ética discursiva, para resolver el problema de una ética postconvencional de la responsabilidad busca “la cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de las normas morales y jurídicas susceptibles de consenso, tal como es posible, principalmente, por medio del discurso argumentativo”³⁴⁶.

Habermas describe así la labor de la ética discursiva:

*“La ética discursiva justifica el contenido de una moral del igual respeto y la responsabilidad solidaria para con todos. [...] Doy por supuesto que los interesados no desean dirimir sus conflictos mediante la violencia o el compromiso, sino mediante el entendimiento”*³⁴⁷.

En esta búsqueda por entenderse, se dan cuenta de sus diferentes concepciones del bien que compiten entre sí -entiéndase de que se trata de sociedades pluralistas-, y se ven remitidos a la situación en cierto modo neutral de que todos ellos comparten alguna forma de vida comunicativa, estructurada mediante el entendimiento lingüístico³⁴⁸. ¿Cómo se lleva a cabo esto?

Habermas señala que las argumentaciones apuntan per se más allá de todas las formas de vida particulares, y que en los presupuestos pragmáticos de los discursos o deliberaciones racionales se universaliza, abstrae y desborda el contenido normativo de los supuestos practicados, esto es, “se extienden a una comunidad inclusiva que no excluye en principio a ningún sujeto capaz de lenguaje y acción en tanto que pueda realizar contribuciones relevantes”³⁴⁹. Los participantes sólo pueden recurrir a las propiedades formales de la situación de deliberación realizativamente compartida. Si bien esta es una base bastante frágil, afirma Habermas, la neutralidad de estas reservas respecto a los contenidos también puede significar una oportunidad a la vista del descontento causado por la pluralidad de concepciones del mundo³⁵⁰.

Se propone una regla de argumentación que indique cómo se puede fundamentar las normas morales, que es el principio de universalización «U»:

³⁴⁵ APEL (1991), p. 148.

³⁴⁶ IB., pp. 148-149.

³⁴⁷ HABERMAS (1999b), p. 70.

³⁴⁸ IB., p. 71. Sobre el uso del lenguaje, cf. APEL (1994).

³⁴⁹ HABERMAS (1999b), p. 73. Mientras Habermas argumentará que tal forma de proceder permite a un Estado democrático la capacidad de inclusión del otro –véase HABERMAS (1994) (1999c)- para Taylor la democracia paradójicamente lleva a la exclusión: “La democracia es inclusiva porque es el gobierno de todo el pueblo; pero paradójicamente, ésta es la razón de que la democracia tienda hacia la exclusión. La exclusión es un subproducto (by-product) de la necesidad, en el gobierno de las sociedades, de un alto grado de cohesión. Las sociedades democráticas necesitan algo como una identidad común” –para lograr esto, será necesario excluir a quienes no mantengan esa cohesión. TAYLOR (1998), p. 143.

³⁵⁰ HABERMAS (1999b), p. 73.

“...Una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados”³⁵¹.

En dicho principio «U» se ponen en juego:

- i) las razones pragmáticas y éticas de cada uno de los participantes, evitando marginar las autocomprensiones del yo y las visiones del mundo de los participantes y asegurar, de esta forma, la sensibilidad hermenéutica para un amplio espectro de contribuciones (“constelaciones de intereses y orientaciones valorativas”);
- ii) una reciprocidad universalizada (“de cada cual”, “por todos”) que exige la intervención de participantes que tienen que mantenerse abiertos a revisiones de sus autodescripciones y de las descripciones de los extraños (y del lenguaje de las mismas);
- iii) un punto de vista en el que las razones aportadas se desembarazan del sentido relativo al actor de los motivos de la acción y, bajo el punto de vista de la consideración simétrica, adoptan un sentido epistémico (“aceptación no coactiva común”)³⁵².

En este punto, Habermas presenta la objeción planteada por Taylor, de la siguiente forma: podríamos estar de acuerdo en que la práctica de la argumentación se encuentra en todas las culturas y sociedades y que para este tipo de solución no existe ningún equivalente. Por lo cual debería ser difícil discutir la neutralidad del principio discursivo:

“Pero en la abducción de «U» podría haberse introducido furtivamente una precomprensión etnocéntrica, y con ello una determinada concepción del bien, no compartida por otras culturas”³⁵³

La sospecha de una parcialidad eurocéntrica de la comprensión de la moralidad a través del principio «U» -que en el caso de Taylor es una afirmación, no sólo sospecha- podrá eliminarse si se puede dar una fundamentación “inmanente”. Es decir, que el principio «U» se pueda obtener a partir del contenido implícito de los presupuestos universales de la argumentación. Estos presupuestos universales de argumentación son: *la inteligibilidad* (el poder compartir el significado o el sentido como algo común), *la pretensión de verdad universal*, *de veracidad* y *de corrección o rectitud* (todos los que intervienen en un discurso tienen los mismos derechos en el mismo). Estos presupuestos no pueden ser negados en una argumentación seria sin caer en contradicción performativa o contradicción pragmática, que es una contradicción entre lo que se dice y lo que pragmáticamente se está suponiendo para que tenga sentido lo que se dice.

³⁵¹ IB., p. 74.

³⁵² ID.

³⁵³ IB., p. 75.

Nuestra propia competencia comunicativa nos hace saber que podríamos entendernos y ser capaces de llegar a acuerdos con cualquier otro ser dotado de la misma competencia; de tal forma que la posibilidad de entendimiento y acuerdo sobrepasa toda frontera de tradición y contexto y llega a cuantos poseen competencia comunicativa. Cabría señalar que tanto Habermas como Apel no se quedan en el solo procedimentalismo, sino que se esfuerzan por enlazar este “punto de Arquímedes” -aunque la expresión no es querida por Habermas- con las formas de vida.

*“Al haber encontrado el punto de Arquímedes de una fundamentación última de una ética universal el problema ahora es encontrar el camino de regreso hacia tradiciones particulares y hacia la aplicación del principio ético en la actual situación moral”*³⁵⁴

Esta preocupación se plasma en la parte B de su ética -la parte A corresponde a la fundamentación- donde desarrolla la ética del discurso como ética de la responsabilidad³⁵⁵. Habermas, por su parte, desarrolla las consecuencias de la aplicación de una fundamentación de la moral bajo el procedimiento argumentativo por la vía del derecho³⁵⁶.

2.4. LAS LUCHAS DE AXEL HONNETH: RECONOCIMIENTO Y MENOSPRECIO:

Axel Honneth pertenece a la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, y es quien, desde la filosofía continental ha desarrollado más ampliamente este concepto de reconocimiento, contando, sin embargo, -junto con la teoría crítica, de la que es heredero- con el aporte y discusión de la filosofía anglosajona, especialmente norteamericana³⁵⁷. Veamos cuáles son sus aportes sobre este tema.

2.4.1. La *Anerkennung* hegeliana y su actualización.

Honneth va a tomar para su propuesta el legado hegeliano de su época en Jena³⁵⁸, donde se va a presentar la “lucha por reconocimiento” como un

³⁵⁴ Karl-Otto Apel en DUSSEL (1994), p. 105.

³⁵⁵ Un desarrollo de esta parte B en APEL, (1991), pp. 147-184.

³⁵⁶ HABERMAS (1998) y (1999b). *“Habermas asegura que las cuestiones de pluralismo cultural tienen que relacionarse con las teorías de la democracia; permanece fiel al postulado liberal de separar la política de la cultura, y por lo tanto el Estado carecería de fines culturales específicos, y tampoco es su tarea la reproducción cultural, sino la reproducción política. El Estado no se identifica con ninguna herencia tradicional específica, sino que su responsabilidad estriba en las condiciones de convivencia de las diferentes formas de vida garantizando así la coexistencia de distintas visiones del mundo”*, ALMANZA Y DOCAL (2005), p.6. Como complemento a la propuesta habermasiana, puede leerse el capítulo “Algo más que deliberar, no?” de WALZER (2004), pp. 43-69.

³⁵⁷ Una aproximación sistemática a su pensamiento puede verse HEIDEGREN (2002). Todo este número de *Inquiry* está dedicado a un Symposium sobre Axel Honneth y Reconocimiento; también ALMARZA (2010).

³⁵⁸ HONNETH (1997a) Véase la nota 2 de la p. 14 donde se presentan las obras de Hegel de ese período.

modo de superar la formulación de la “lucha por la supervivencia” planteada por Maquiavelo y Hobbes, creadores de la filosofía política moderna. Hegel será influenciado por la doctrina del reconocimiento de Fichte, la cual reinterpretará, y le servirá para describir la estructura interna de las formas de las relaciones éticas, que se desea presuponer como el elemento primitivo de la socialización humana³⁵⁹.

Para Fichte, en sus *Fundamentos del derecho natural*, el reconocimiento se entiende como

*“una interacción entre individuos que estaba a la base de sus relaciones jurídicas: en la recíproca disposición a un obrar libre y en la delimitación de la propia esfera de acción a favor del otro, se conforma entre los sujetos la conciencia común, que consigue validez objetiva en las relaciones jurídicas”*³⁶⁰

Hegel se sirve de este concepto, pero lo reinterpreta otorgándole una dinámica interna que establece un proceso de etapas de reconciliación y de conflictos, separados unos de otros; en este proceso se va accediendo a una apropiación mayor de su identidad particular, a su individualidad³⁶¹. De esta manera, sirviéndose de Fichte, Hegel podrá afrontar la lucha propuesta por Maquiavelo y Hobbes, no ya como una lucha por la supervivencia, sino como una del reconocimiento:

*“Si los sujetos deben abandonar y superar las relaciones éticas en que originariamente se hallan porque no encuentran plenamente reconocida su identidad particular, entonces la lucha que de ahí se deriva no es un conflicto por la autoconservación física; es más bien uno de índole práctica que estalla entre los sujetos, un acontecimiento ético, en tanto que tiende al reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana.”*³⁶²

El contrato entre los hombres no hará que se acabe el conflicto, la lucha, sino que la eleva a un plano distinto, sería el médium moral desde un estado de eticidad menos desarrollado hacia otro más maduro; así Hegel introduce un nuevo concepto de lucha social que no sólo integrará desde un inicio las tensiones morales, sino que engloba el medio social por el cual puedan

³⁵⁹ Honneth señala los estudios referidos a esta relación de influencia de Fichte en Hegel, en HONNETH (1997a), nota 19, pp. 14-15. Un interesante artículo sobre la teoría de reconocimiento de Fichte y la reinterpretación de Hegel en MATHER (2003).

³⁶⁰ HONNETH (1997a), p. 27. Para Fichte “los sujetos sólo podían ser conscientes de su libertad cuando, en uso de su autonomía, se exigiesen y, por consiguiente, se reconociesen recíprocamente como seres libres”: HONNETH (1996), p. 7.

³⁶¹ “La exigencia de que la propia persona sea reconocida en dimensiones siempre nuevas, en cierto modo provoca un conflicto intersubjetivo, cuya solución sólo puede consistir en el establecimiento de una esfera cada vez más amplia de reconocimiento”, HONNETH (1996), p. 8.

³⁶² HONNETH (1999a), p. 28-29. “Por heterogéneas, incluso contradictorias que puedan ser estas ideas, aún así contribuyeron a madurar la idea en el joven Hegel de que la autoconsciencia de los hombres depende de la experiencia del reconocimiento social; pues incluso en la antropología política de Hobbes o de Rousseau lo que se podía leer como crítica conducía de manera indirecta a la misma tesis de que, para la realización de su vida, el sujeto humano requiere necesariamente del respeto o de la valoración de su contraparte en la interacción”, en HONNETH (1996), p. 7.

resolverse. Hegel desarrollará su modelo de una “lucha por el reconocimiento” en su *Sistema de eticidad* (*System der Sittlichkeit*) y en su *Realphilosophie* (tanto el fragmento de 1803-1804; como la de 1805-1806)³⁶³. Este modelo señala que “el desarrollo ético se efectúa a lo largo de una progresión de tres modelos de reconocimiento, cada vez más exigentes, entre los cuales media respectivamente una lucha intersubjetiva, que conduce a los sujetos a la confirmación de sus pretensiones de identidad”³⁶⁴

Partiendo del aporte de Fichte, que señala tres formas de reconocimiento, Hegel propone que, al reconocimiento legítimo, que debía contener más o menos lo que Kant había llamado “respeto moral”, se añada dos formas de reconocimiento recíproco que tienen su correspondencia con dos grados especiales de la relación consigo mismo (*Selbstverhältnis*) individual: en el amor los sujetos se reconocen recíprocamente en su singular necesidad natural; de esta manera, se logra una seguridad afectiva articulando sus exigencias instintivas. Y finalmente, se establece en la esfera comunitaria de la eticidad una forma de reconocimiento que debe permitir a los sujetos continuar valorándose recíprocamente en las cualidades que contribuyen a la reproducción de un orden social.

Tendríamos el siguiente cuadro, elaborado por Honneth³⁶⁵

Objeto y modo de reconocimiento	Individuo (necesidades concretas)	Persona (autonomía formal)	Sujeto (especificidad individual)
Intuición (afectivo)	Familia (amor)		
Concepto (cognitivo)	Sociedad civil (derecho)		
Intuición intelectual (afecto devenido racional)	Estado (solidaridad)		

³⁶³ Véase, sin embargo, las diferencias entre ambos escritos, en HONNETH (1997a), parte I, pp. 11-81. “Ciertamente, en ambos textos la lucha por el reconocimiento es concebida como un proceso social, que lleva a un incremento de socialización en el sentido de una descentralización de las formas de la conciencia individual; pero sólo en el más temprano *System der Sittlichkeit* le atribuye a esa lucha también la significación de un médium de individuación, de incremento de las capacidades del yo [...] El conflicto entre los sujetos ha perdido aquí [En la *Realphilosophie* de 1803-1804] la segunda dimensión que se le atribuía en el *System der Sittlichkeit*; pues ya no representa un médium para la formación de la conciencia individual del singular, sino que solamente preserva las funciones de un médium de generalización social, de colectivización” en IB., pp. 42-43.

³⁶⁴ HONNETH (1996), p. 8.

³⁶⁵ HONNETH (1997a), p. 38.

Honneth sintetiza en tres los resultados de su profundización en la propuesta hegeliana³⁶⁶:

1º El modelo hegeliano parte de una tesis especulativa según la cual la formación del yo práctico está ligada al presupuesto del reconocimiento recíproco entre los sujetos; sólo si los dos individuos se ven confirmados, por su enfrentamiento, en el establecimiento de su identidad, pueden llegar a un entendimiento complementario de sí, en tanto que yo individualizado y autónomamente activo.

2º Se afirma la existencia de diferentes formas de reconocimiento, que pueden ser diferenciadas según el grado de autonomía que se posibilita al sujeto. En los escritos de Hegel estaba implícitos al menos la tendencia a aceptar con el amor, el derecho y la eticidad, una secuencia de tres relaciones de reconocimiento, en cuyo espacio los individuos se confirman como personas individualizadas y autónomas en un modo cada vez más elevado.

3º La secuencia de las tres formas de reconocimiento sigue la lógica de un proceso de formación que se mediatiza por encima de los estadios de una lucha moral; los sujetos, en el curso de la formación de su identidad, se ven forzados en cierto modo trascendentalmente a entregarse, en cada estadio alcanzado de comunitarización, a un conflicto subjetivo cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones de autonomía no confirmadas hasta el momento. De lo cual se sigue que a) al presupuesto de un desarrollo conseguido del yo le pertenece una secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco, cuya carencia b) notifica a los sujetos la experiencia de un menosprecio tal, que se ven forzados a una lucha por el reconocimiento.

Teniendo como sustento este aporte de Hegel, Honneth va a actualizar esta propuesta y este esquema, con la ayuda de la psicología social de G. Mead. Uno de los principales logros de Mead es *“explicar la génesis de la conciencia y del Yo a través del desarrollo gradual, durante la infancia, de la capacidad de asumir el papel del otro y de visualizar el propio modo de actuar como si fuese visto por los otros [...] Mead sostenía que fuera de la sociedad no puede darse ningún Yo, ninguna conciencia del Yo y ninguna comunicación”*³⁶⁷.

Mead ha diferenciado entre “yo” y “mí”. El “yo” es la respuesta del organismo a las actitudes de los otros; busca activamente un reconocimiento ampliado de mis derechos como parte de una comunidad ideal de futuro; mientras que el “mí” es el conjunto organizado de las actitudes de los otros que un individuo asume; las expectativas e imágenes que los otros tienen de mí. De suerte que el “yo” es más reactivo, reclama sus derechos y el “mí” más receptivo, cumple con sus responsabilidades: “La existencia del “mí” es la que fuerza al sujeto a tomar posición, en interés de su propio “yo” por nuevas formas de reconocimiento”³⁶⁸.

³⁶⁶ HONNETH (1997a), pp. 87-89.

³⁶⁷ ALMARZA (2010), p. 11.

³⁶⁸ HONNETH (1997a), p. 103. “Las personas siempre están luchando por expandir el rango de sus derechos, por el reconocimiento de esferas mayores de autonomía y de respeto. Esta es la base del

*“Las actitudes de los otros constituye el “mí” organizado, y entonces, un individuo reacciona a él como un “yo”. El “mí” es la identidad asumida en cuanto considerado y percibido desde el punto de vista de los otros y desde la comunidad en su conjunto. Lo que aparece a la conciencia es siempre el “sí mismo” como un objeto, como un “mí”, pero éste no es concebible sin un “yo” como un único sujeto para el cual el “mí” puede ser un objeto. El “yo”, en cambio, es la respuesta que el individuo da a la actitud que los otros asumen respecto a él. En cuanto asume una actitud respecto a ellos, muestra su sentido de libertad y de iniciativa.”*³⁶⁹

2.4.2. Los tres tipos de Reconocimiento.

Honneth distingue tres esferas de reconocimiento, a las que corresponden tres tipos de relaciones consigo mismo. Las tres permiten que la persona se desarrolle y crezca; en las tres surge la conflictividad y las tres marcan la realización social³⁷⁰.

Se trata de tres estratos de auto-referencia (Selbstbeziehung) positiva, entendiendo por auto-referencia³⁷¹ la conciencia o el sentimiento que una persona posee de sí misma considerando las facultades y derechos que le corresponden. Estos estratos son: la “confianza en sí” (self-confidence, Selbstvertrauen³⁷²) –tomado de Erikson-, la “consideración de sí” o “auto-respeto” (self-respect, Selbstachtung, Selbstrespekt³⁷³) –tomado de Robin Dillon-, y el “sentimiento del valor propio” (self-worth, Selbstwertgefühls) –tomado de Tugendhat-.

desarrollo de la sociedad, un proceso continuo en que las formas de reconocimiento se van ampliando tanto a nuevas formas de libertad como a nuevos grupos de personas. La identidad individual supone, por lo tanto, las expectativas grupales, pero no sólo en cuanto pasadas, sino también en cuanto posibilidades futuras.” LARRAÍN (2001), p. 31.

³⁶⁹ ALMARZA (2010), p. 12-13. Aún así, es preciso anotar que Honneth va a tomar distancia de la propuesta de psicología social de G. Mead –de su proceso de naturalización- pues tiene dudas que esta teoría pueda servir realmente a la propuesta de reconocimiento, ya que Mead entiende “reconocimiento” sólo el acto de tomar-perspectiva recíproca, sin que el acto de la otra persona sea realmente significativo para mí. Considera que el naturalismo de Mead es demasiado fuerte como para que sea adoptado de forma habitual en un espacio de razones morales históricamente emergente. HONNETH (2002), pp. 502-503.

³⁷⁰ “Pero el desarrollo de estas formas de relación con el sí mismo para cualquier individuo, depende fundamentalmente de haber experimentado el reconocimiento de otros, a quienes él también reconoce. En otras palabras, la construcción de la identidad es un proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo.” LARRAÍN (2001), p. 28.

³⁷¹ El traductor al inglés de HONNETH (1996) lo ha vertido como “self-relation”: HONNETH (2007b).

³⁷² Las equivalencias en alemán las tomo de la versión alemana de HONNETH (1996), que curiosamente es publicada un año después de la versión en español (esto podría aclararse con la referencia que se hace que este artículo fue pedido expresamente a Honneth para formar parte del nº 8 de la RIFP. HONNETH (1997c).

³⁷³ HONNETH (1997b) traduce con un solo término la equivalencia inglesa de los dos términos alemanes.

La “confianza en sí” sería ese tipo de seguridad elemental sobre el valor de la propia naturaleza, de modo que comprende sus necesidades físicas y deseos como un componente que le permite articular la propia persona. Es la esfera del amor, que toca a los lazos afectivos que unen a una persona a un grupo restringido. La confianza en sí mismo surge en el niño en la medida en que la expresión de sus necesidades encuentra una respuesta positiva de amor y cuidado de parte de los otros a su cargo. Sólo la solidez y la reciprocidad de estos lazos le dan al individuo esta confianza en sí, sin la cual no podría participar en la vida pública.

La “consideración de sí” o “auto-respeto es ese tipo de seguridad sobre el valor de la formación del juicio propio, que será necesario para afirmar la consciencia de sus actos por parte del sujeto moral. Es la esfera jurídico-política, donde el individuo es reconocido como sujeto universal, portador de derechos y deberes, y de esta forma comprende sus propios actos como una manifestación de su propia autonomía. El respeto de sí mismo de una persona depende de que otros respeten su dignidad humana y, por lo tanto, los derechos que acompañan esa dignidad.

El “sentimiento del valor propio” sería ese tipo de seguridad sobre el valor de las propias facultades. Tiene un efecto en la conciencia, que le lleva a poseer facultades buenas o valiosas. Es la esfera de la estima social, donde los seres humanos deben gozar de una consideración social que les permita referirse de forma positiva a sus cualidades particulares, a sus capacidades concretas o a ciertos valores que le vienen de su identidad cultural. La autoestima puede existir sólo en la medida que los otros reconozcan el aporte de una persona como valioso³⁷⁴.

Una identidad bien integrada depende de tres formas de reconocimiento: amor o preocupación por la persona, respeto a sus derechos y estima por su contribución. Honneth sostiene que estas tres formas de reconocimiento pueden ser adscritas a tres tradiciones morales distintas, de modo que, en relación con la primera, hablaríamos de la tradición de una ética del cuidado, ligada a posturas de filosofía feminista; en relación con la segunda, de la tradición kantiana a través de su concepto de “respeto” o “dignidad”; y finalmente, en relación con la tercera, de la tradición filosófica que índole comunitaria, que remite a categorías como “solidaridad” o “lealtad”.

Ahora bien, si es cierto que entre las tres formas de reconocimiento es posible que no exista ninguna relación armónica, sino una relación de permanente tensión, Honneth señala que del carácter universalista que el respeto como forma de reconocimiento posee, se deriva una limitación normativa:

“Porque debemos reconocer a todos los seres humanos como personas que merecen el mismo derecho a la autonomía, con base en fundamentos morales

³⁷⁴ Cf. ALMARZA (2010), p. 14; HONNETH (1996), p. 11; LARRAÍN (2001), pp. 29-30. Un desarrollo más amplio en HONNETH (1997a) pp. 114-159; ALMARZA (2010), pp. 15-20.

debemos decidirnos por relaciones sociales cuya realización no implique una lesión de dicho derecho”³⁷⁵

De esta manera, Honneth ha presentado una moral de reconocimiento en la que, junto con la concepción kantiana, tanto la ética del cuidado de sí como los planteamientos comunitaristas pueden reivindicar un lugar legítimo; de modo que en cada una de las tradiciones se articule uno de los criterios que corresponden a las tres formas de reconocimiento que son las que, en conjunto, protegen nuestra integridad personal como seres humanos.

2.4.3. Formas de menosprecio.

Junto con estas formas de reconocimiento, Honneth propone tres modos en que éstas son desconocidas o menospreciadas, y que generan conflictos sociales y “luchas por reconocimiento”.

Honneth señala que en la autodescripción de aquellos que se ven tratados moralmente de un modo falso, se utiliza con frecuencia categorías como las de “ofensa”, “humillación”, haciendo referencias a formas de desprecio/menosprecio (disrespect), de reconocimiento negado. No se entienden estos conceptos asociados a actos injustos –de justicia distributiva-, sino más bien a conductas que ocasionan un daño, o heridas –moral injuries- en la comprensión positiva de sí mismas que han adquirido por vías subjetivas. “Menosprecio”, “desprecio”, “ofensa” tienen que ver, por tanto, con una exigencia que plantea el sujeto ante la falta de reconocimiento de su congénere. De este modo, la invulnerabilidad y la integridad del ser humano están en dependencia de la aprobación o no de los otros³⁷⁶.

Honneth propone discernir los grados distintos de este *disrespect* tomando en cuenta el grado en que pueden perturbar la relación práctica de una persona consigo misma privándola del reconocimiento de unas determinadas pretensiones de identidad.

El primer grado estaría en un tipo de desprecio que roza el estrato de la integridad física de la persona: aquellas formas de maltrato en las que se le privan a la persona de la posibilidad de una libre disposición sobre su cuerpo.

³⁷⁵ HONNETH (1996), p. 16. Honneth señala ahí mismo que en el núcleo de las intuiciones que desde siempre habían predominado en tradición kantiana de la filosofía moral, está implícita una moral de reconocimiento; de forma que si surgiese un conflicto moral entre los derechos que los sujetos poseen por igual, correspondería una primacía absoluta al respeto de su autonomía individual –aunque señala la diferencia con Kant en cuanto que no contrapone el deber y la inclinación como el filósofo de Königberg, sino más bien, obligaciones diferentes. En el estudio de Ricoeur hemos echado en falta una mejor aproximación al reconocimiento en la filosofía práctica de Kant.

³⁷⁶ HONNETH (1992b), pp. 79-80. “De ahí se considerará la individualización del hombre como un proceso en el que el individuo puede conseguir una identidad práctica conforme es capaz de cerciorarse del reconocimiento de sí mismo a través de un círculo creciente de interlocutores” IB., p. 80.

Esta sería la manera más primitiva de humillación personal: pensamos en vulneraciones físicas como la tortura o la violación. No se acentúa tanto el que esto conlleve un dolor corporal propiamente dicho, sino su unión con el sentimiento de estar expuesto indefenso a la voluntad de otro sujeto. Este maltrato físico hiere persistentemente la confianza antes alcanzada por los lazos afectivos, confianza que estaba ligada a la coordinación autónoma del propio cuerpo. Se vive una vergüenza social, se pierde la confianza en sí mismo (self-confidence) y en el mundo, que lleva a una pérdida de trato físico con otros sujetos.

Un segundo grado está constituido por las formas de humillación que afectan la autocomprensión normativa de una persona, cuando se es estructuralmente excluido de la posesión de determinados derechos dentro de una sociedad. Se entiende aquí “derecho” como la pretensión individual con la que puede contar legítimamente una persona para su realización social, ya que participa en su organización institucional con iguales derechos por ser miembro pleno de una comunidad. Aquí entonces se tienen en cuenta no sólo el hecho de esta limitación de la autonomía personal, sino también el sentimiento de no poseer el status de sujeto con igualdad moral de derechos y con pleno valor. Esto provoca la pérdida de la autoestima, de la capacidad de referirse a uno mismo como interlocutor en igualdad de derechos que sus congéneres.

Un tercer y último grado de humillación es el que se refiere negativamente al valor social de individuos o grupos. Se entiende como una “deshonra”, una pérdida de su “honor” o “dignidad”. Se debe entender aquí “honor” o “status” la medida de aprecio social que corresponde a su modo de autorrealizarse en el horizonte de la tradición cultural de una sociedad. Si lo que se hace es restarle el valor –desprestigiar- formas de vida o convicciones individuales considerándolas de menos valor o defectuosas, entonces se le quitaría al sujeto afectado la posibilidad de atribuir un valor social a sus propias capacidades. Esto genera una pérdida de autoestima personal y de la oportunidad de poderse comprender a sí mismo como un ser apreciado por sus cualidades y capacidades características³⁷⁷.

Honneth señala además que las metáforas que se utilizan para caracterizar estos tipos de desprecios, hacen un paralelismo con la enfermedad orgánica en relación con su cuerpo; así, se habla sobre la tortura y la violación como “muerte psíquica”; o en el caso de la esclavitud y la marginación como “muerte social”; y a la denigración cultural como “ultraje”. Por las vivencias de la humillación y el rebajamiento social, peligran los seres humanos en su identidad tanto como pelagra su vida física ante el padecimiento de la enfermedad. De modo que podríamos concluir qué es lo que favorece la salud psíquica o la integridad del ser humano: *“A la prevención de enfermedades correspondería, visto así, la garantía social de relaciones de reconocimiento que sean capaces de proteger lo más ampliamente posible a los sujetos contra la experiencia del desprecio.”*³⁷⁸

³⁷⁷ HONNETH (1992b), p. 81-82.

³⁷⁸ HONNETH (1992b), p. 83. Honneth se expresa de la misma manera al evaluar el aporte de Avishai Margalit en su obra *The Decent Society*: “Una sociedad decente sería una sociedad cuyas

2.4.4. Reconocimiento e Ideología.

En un interesante artículo³⁷⁹, Honneth aborda el problema de saber si son posibles formas de reconocimiento moral y social caracterizables como ideológicas. ¿Por qué este cuestionamiento? Porque junto con el auge de este tema y sus diferentes manifestaciones de carácter emancipatorio, nuestro autor señala que han crecido igualmente las dudas sobre su potencial crítico. Esto se debe no sólo a un cierto escepticismo teórico, sino además por una cultura afirmativa que concede un reconocimiento públicamente manifestado, pero que reviste un carácter meramente retórico, es lo políticamente correcto el alabar públicamente ciertas cualidades, e incluso una forma de integración de los individuos o grupos sociales en el orden social dominante que, lejos de mejorar las condiciones de la autonomía de sus miembros, lo que hace es generar actitudes conformes al sistema. De esta forma, las prácticas de reconocimiento no realizarían efectivamente un fortalecimiento de los sujetos, sino todo lo contrario, sería un mecanismo de sometimiento³⁸⁰.

Esta crítica, sin embargo, no proviene de una reflexión reciente, sino que fue formulada por Louis Althusser en los inicios de los 70, afirmando que en la praxis del reconocimiento público se localiza el mecanismo estandarizado de todas las formas de ideología³⁸¹. Althusser se sirve de la doble significación de “assujettissement” para aclarar su categoría de ideología. “Assujettissement” – “subjectivation” en Butler- puede traducirse como “sujeción” y “subjetivación” (el proceso de devenir sujeto): los individuos se convierten en sujetos, en el sentido de la adquisición de una consciencia de las propias responsabilidades y derechos, ante todo en la medida en que son sometidos –son sujetados- a un sistema de reglas y atribuciones sociales que les otorga identidad social. Para Althusser la subjetivación es un reconocimiento errado o desconocimiento [misrecognition], una totalización falsa y provisional³⁸².

Honneth pone algunos ejemplos donde esto se ha cumplido, como la exaltación de la actitud complaciente del “tío Tom” en una sociedad esclavista; la apelación a la buena madre y ama de casa pronunciada por muchos siglos por parte de las iglesias, los parlamentos o los mass media que hizo que las mujeres se mantuvieran con una imagen de sí mismas que satisfacía la división sexual del trabajo; o la exaltación del soldado valiente y heroico que hizo que muchos hombres se presentaran voluntariamente a la guerra en busca de fama y experiencia. De esta manera, *“la repetición continuada de las mismas fórmulas de reconocimiento alcanza sin represión el objetivo de producir un tipo de*

medidas y prácticas institucionales respetaran a todos los sujetos afectados en el sentido que cada uno/a de ellos/as se reconociera como miembro de una comunidad humana”, en HONNETH (1997b), p. 18. Un trabajo en conjunto de estos dos autores en HONNETH Y MARGALIT (2001).

³⁷⁹ HONNETH (2006).

³⁸⁰ HONNETH (2006), p. 129-130.

³⁸¹ Será Judith Butler quien, con los aportes del psicoanálisis de Lacan, desarrolle esta afirmación y argumentación de Althusser en BUTLER (2001).

³⁸² BUTLER (2001), p. 125. *“Si el sujeto sólo puede asegurarse la existencia en términos de la ley, y ésta exige la sujeción para la subjetivación, entonces de manera perversa, uno/a puede (siempre desde antes) rendirse a la ley con el fin de seguir asegurándose la propia existencia”, IB., p. 126.*

*autoestima que provee de las fuentes motivacionales para formas de sumisión voluntaria”.*³⁸³

¿Qué características tendrían estos discursos legitimadores? Primeramente, deben tener la cualidad de dar expresión al valor de un sujeto o grupo de sujeto, de modo que se vean alentados a la asunción voluntaria de determinadas tareas. Se excluyen, por tanto, aquellas declaraciones que tengan un carácter discriminatorio explícito. En segundo lugar, los sistemas de persuasión deben ser para los propios afectados dignos de crédito. Por lo que, las declaraciones que señalan como visibles cualidades de valor que han caído en descrédito, serán percibidas por los sujetos como carentes de credibilidad. Finalmente, junto con los rasgos de positividad y de credibilidad, será importante que muestren un contraste en comparación con el pasado o con el orden social circundante, de forma que los sujetos experimenten que son distinguidos. Estas serían las condiciones que permitirían ser exitosas las ideologías de reconocimiento³⁸⁴.

Esta consideración hace que comprendamos que estas ideologías, al contrario de ideologías excluyentes, que de alguna manera violentan el horizonte de percepción evaluativo del presente, deben movilizar razones evaluativas que tengan la suficiente fuerza de convicción para poder motivar racionalmente a las personas apeladas a aplicar sobre sí tales razones. De modo que, ya que se presentan como formas de reconocimiento, tienen que participar semánticamente del uso de los principios del amor, de la igualdad jurídica o de la justicia respecto al rendimiento propios del reconocimiento recíproco. ¿Cómo diferenciar entonces las formas justificadas de las formas injustificadas o ideológicas del reconocimiento social? Honneth la encuentra en el componente “material”:

*“Una forma modificada de reconocimiento social se convierte en digna de crédito no sólo cuando es racional desde una perspectiva evaluativa, sino además cuando también cumple la condición de ser justa con la nueva cualidad de valor desde una perspectiva material –algo debe haber cambiado en el mundo físico de los modos de conducta o los hechos institucionales si la persona apelada está efectivamente convencida de que es reconocida de una nueva forma”.*³⁸⁵

De esta manera, si bien las ideologías de reconocimiento no habían faltado a una racionalidad en un primer nivel –en cuanto que toman su vocabulario del ámbito históricamente transformado de las razones evaluativas-, cabría reprochar un déficit de racionalidad en cuanto que no culminan el acto de reconocimiento con un componente material, quedándose sólo en el plano simbólico. De modo que podemos denominar *ideologías* a aquellos modelos institucionales de distinción evaluativa a los que falta toda perspectiva sobre el cumplimiento material³⁸⁶.

³⁸³ HONNETH (2006), p. 131.

³⁸⁴ HONNETH (2006), pp. 139-142.

³⁸⁵ HONNETH (2006), p. 147.

³⁸⁶ Honneth señalará, sin embargo, que esto no debe conducirnos a una hermenéutica de la sospecha que está siempre segura de sí misma, pues cabe pensar que esta disociación del plano

2.4.5. Lucha y Paz. Consideraciones de Ricoeur a la obra de Honneth.

Ricoeur en su *Parcours* no puede pasar por alto la propuesta de Honneth, y la analiza críticamente, para diferenciarla de su propia propuesta en torno al reconocimiento. Por un lado, presenta Ricoeur un resumen de la postura de Honneth sobre la lucha por el reconocimiento, coincide con Honneth en considerar que existe un salto cualitativo en el planteamiento del reconocimiento y consecuentemente la aceptación del término como “reciprocidad”, se produce cuando Hegel se aparta de la interpretación del estado natural propuesto por Hobbes; esto es, cuando interpreta la lucha no como la prolongación del individualismo confrontando intereses, sino como la búsqueda de un entendimiento recíproco³⁸⁷.

Dice Ricoeur: *“En mi propia terminología, se trata de buscar en el desarrollo de las interacciones conflictuales la fuente de la ampliación paralela de las capacidades individuales evocadas en el segundo estudio [sobre el reconocerse a sí mismo] bajo el signo del hombre capaz a la conquista de su ipseidad. En el reconocimiento mutuo termina el recorrido del reconocimiento de sí mismo.”*³⁸⁸

Ricoeur señala que para él la contribución más importante de la obra de Honneth a una teoría del reconocimiento en su fase posthegeliana es el poner en paralelo los tres modelos de reconocimiento heredados de Hegel y las formas negativas del menosprecio; de este modo, los primeros proporcionan la estructura especulativa, mientras que las segundas confieren a la lucha su cuerpo y su alma (*sa chair et son coeur*)³⁸⁹. Después, el filósofo francés analizará cada uno de las tres formas de reconocimiento, complementará la propuesta de Honneth con sugerencias que tienden a ampliar o profundizar el análisis mencionado.

Ahora señala Ricoeur el punto de controversia, o su posición antagonista: es la metáfora de la lucha, a la que se quiere contraproponer una metáfora de la paz. Aunque se han introducido en el modelo de reconocimiento la confianza en sí, el respeto y la estima de sí (las tres formas de reconocimiento de Honneth), cabe la pregunta ¿cuándo un sujeto se considera reconocido verdaderamente? La demanda de reconocimiento afectivo, jurídico y social, por ese estilo militante y conflictual, ¿no se reduce a una demanda indefinida, figura

evaluativo y el cumplimiento material sea simplemente una demora en la realización de las condiciones institucionales. En HONNETH (2006), p. 148.

³⁸⁷ Ver GIUSTI (2005), p. 8. *“Lo que Honneth conserva de Hegel es el proyecto de crear una teoría social de carácter normativo. Esta teoría tiene la ambición de ser una réplica a la de Hobbes, en la medida que la lucha procede de motivos morales capaces de llenar el lugar ocupado por la tríada de la rivalidad, de la desconfianza y de la gloria en la descripción del supuesto estado de naturaleza en el Leviatán. En lo esencial me adhiero a este proyecto”*. RICOEUR (2005a), p. 294.

³⁸⁸ RICOEUR (2005a), p. 294. Afirma Giusti: *“El tránsito a la voz pasiva, al ser reconocido, es así no sólo una expresión de la reciprocidad implícita en el nuevo paradigma moral, sino igualmente un modo de articular el compromiso del individuo por hacer valer sus derechos”*, en GIUSTI (2005), p. 8.

³⁸⁹ RICOEUR (2005a), p. 296.

de “mal infinito?”-se pregunta Ricoeur. Y no ya porque esto tenga que ver sólo con los sentimientos negativos de aquel que se le ha negado o restringido el reconocimiento debido, sino también porque afecta a las capacidades conquistadas, que estarían abocadas a una búsqueda insaciable. Se tendría la tentación de caer en una nueva forma de “conciencia desgraciada”, que padece de un sentimiento incurable de victimización o de una infatigable postulación de ideales fuera de nuestro alcance³⁹⁰.

Ante esto, Ricoeur propone el ya expuesto reconocimiento mutuo, bajo los modelos de reconocimiento pacífico, pero señalando a su vez las limitaciones de este paradigma: *“Las experiencias de reconocimiento pacificado no pueden hacer las veces de resolución de las perplejidades suscitadas por el concepto mismo de lucha, y menos aún de resolución de los conflictos en cuestión. La certeza que acompaña a estos estados de paz ofrece más bien una confirmación de que la motivación moral de la lucha por el reconocimiento no es ilusoria”*³⁹¹.

Miguel Giusti al analizar la propuesta de Ricoeur señala que la afirmación de inconsistencia de reconocimiento en Honneth –y también en Hegel- no se da. En Hegel, el reconocimiento culmina con la realización de la libertad en el marco de un ethos políticamente organizado, en el que los individuos cultivan deliberadamente los valores o principios comunitarios; de forma que el momento negativo de la lucha queda superado por el sustancialismo positivo del ethos. Para el caso de Honneth, Giusti señala que Honneth concibe el proceso de reconocimiento siguiendo el modelo de las determinaciones de la libertad, de modo que él también postula la existencia de una perspectiva positiva, normativa, frente a la cual, y sólo frente a la cual, la lucha adquiere sentido³⁹².

2.4.6. Reconocimiento o Redistribución: Honneth vs Fraser.

Otra confrontación por parte de Honneth es la tenida con la filósofa norteamericana Nancy Fraser, que ha quedado plasmada en una obra en conjunto³⁹³. Básicamente, se trata de cómo entender las relaciones entre Reconocimiento y Redistribución.

Fraser entiende por políticas de redistribución la nueva política del liberalismo en EE.UU., la socialdemocracia de la Europa occidental, y las variadas tradiciones del socialismo democrático que sobreviven en Norteamérica y en

³⁹⁰ RICOEUR (2005a), p. 338-339.

³⁹¹ RICOEUR (2005a), p. 339. La propuesta no-violenta de Ricoeur tiene ya una larga historia. En un escrito aparecido primeramente en francés en *Esprit* en marzo de 1951 -y posteriormente la versión inglesa en 1964- puede verse la reflexión sobre la violencia, la viabilidad de una propuesta no-violenta y sus límites. RICOEUR (1994).

³⁹² GIUSTI (2005), p. 13.

³⁹³ FRASER y HONNETH (2003). Aunque los escritos básicos de este tema ya los había publicado como FRASER (1996); y también en IB. (1997). Para una visión crítica de ambas posturas puede verse MCNAY (2008), especialmente el capítulo 4: “Recognition and Redistribution”, pp. 126-161. Igualmente GUERRA (2009) nos da un acercamiento más actual del debate.

otros lugares del mundo. Excluye el comunismo ya que fracasó en su intento de combinar los objetivos de igualdad social con los compromisos de entender las libertades civiles y los derechos políticos. Incluye además las formas de feminismo y antirracismo que toman la transformación o reforma socioeconómica como el remedio a la injusticia etno racial y de género³⁹⁴.

Por su parte, la política de reconocimiento está formada por aquellos movimientos que persiguen revalorizar las identidades desvaloradas injustamente, por ejemplo, el feminismo cultural³⁹⁵, el nacionalismo cultural de raza negra y la política de identidad homosexual (gay identity politics). También se incluyen las tendencias deconstructivas, como la política homosexual (queer politics³⁹⁶), la política “racial” crítica y el feminismo deconstructivo, los cuales rechazan el “esencialismo” de las tradicionales políticas de la identidad. Finalmente, se incluyen los enfoques del multiculturalismo, que pretenden integrar los movimientos de identidad individual en una coalición más amplia. Excluye los movimientos de reconocimiento nacional, pues necesitan un tratamiento diferente³⁹⁷.

En la introducción a *Redistribution or Recognition?* se trazan con claridad las convergencias y divergencias entre ambos autores. Así, se está de acuerdo en que una adecuada comprensión de la justicia debe englobar al menos dos tipos de preocupaciones: las de aquel elenco de luchas sobre la distribución en la era del Fordismo –de fines de los 30 hasta los 70- y las de aquel otro de las luchas por reconocimiento. Igualmente están de acuerdo en no considerar el reconocimiento como un simple epifenómeno de la distribución, rechazando así una visión economicista del tema.

Por otro lado, las divergencias se hacen notar en cuanto que Honneth concibe el reconocimiento como la categoría moral fundamental, general; y la distribución como un derivado. Él interpreta el ideal socialista de la redistribución como una sub variedad de la lucha por el reconocimiento. Fraser, por su arte, rechaza que la distribución pueda subsumirse en el reconocimiento. Ella propone un análisis “dualista perspectivista” que considera las dos categorías como dimensiones de justicia co-fundamentales y mutuamente irreductibles. Fraser plantea este dualismo ya que encuentra un tipo de colectivos que llama “bivalentes” (“bivalent collectivities”) que precisarían

³⁹⁴ FRASER (1996), p. 20 y nota 5. “Redistribución viene de la tradición liberal, especialmente de la rama anglo-americana del siglo veinte. En los 70’ y 80’ esta tradición se vio ricamente ampliada por cuanto los filósofos ‘analíticos’ como John Rawls y Ronald Dworkin desarrollaron sofisticadas teorías de justicia distributiva. Buscando sintetizar el énfasis liberal en la libertad individual con el igualitarismo de la social democracia, ellos propusieron nuevas concepciones de justicia que pudieran justificar la redistribución socioeconómica”, FRASER (2003), p. 10.

³⁹⁵ Un interesante artículo denominado “el subtexto de género de la identidad cultural” da cuenta de esta perspectiva feminista, en AMORÓS (2009), pp. 61-90. También puede verse TOURAINE (2007).

³⁹⁶ Sobre las propuestas gay y queer, puede verse: ERIBON (2000); sus últimas páginas contienen unas brevísimas reseñas de una veintena de libros sobre el tema; y LÓPEZ (2008); igualmente, contiene una útil bibliografía y la referencia a la colección G de la editorial, con casi una treintena de libros sobre temas afines.

³⁹⁷ FRASER (1996), p. 20 y nota 6.

tanto de la redistribución como de reconocimiento –sería el de las mujeres y el de las razas oprimidas-.

Fraser propone una concepción de justicia “bi-dimensional” que aglutina los dos tipos de reclamos, sin reducir un tipo al otro. Honneth propone un “monismo normativo” del reconocimiento. Analiza el reconocimiento como un concepto diferenciado que engloba tanto el “reconocimiento de derechos” como la “apreciación cultural”, como el reclamo de “amor” –las tres formas de reconocimiento-. Para Fraser, el reconocimiento es un problema de justicia³⁹⁸, mientras que para Honneth –y Taylor- es una cuestión de autorrealización³⁹⁹.

Zygmunt Bauman también es partidario de la propuesta de Fraser –de situar el reconocimiento en el marco de la justicia social, pues podría tener un efecto desintoxicador: eliminar el veneno del sectarismo del aguijón de las reivindicaciones de reconocimiento, también ayudaría a detener el reconocimiento de la diferencia al filo mismo del precipicio relativista. De esta forma se ampliaría nuestra comunidad ética⁴⁰⁰.

De esta manera, Fraser genera una forma distinta de aproximarse al concepto de reconocimiento; no estaría ligada a la idea de identidad –como la hemos visto aparecer en su referencia hegeliana de la *Annerkennung*- sino que propone una formal alternativa, trata el reconocimiento como un problema de *status social*. De forma que lo que requiere reconocimiento no es la identidad de un grupo específico sino el status de miembros individuales de un grupo como participantes plenos (*full partners*) en interacciones sociales⁴⁰¹.

2.5. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Después de este recorrido teórico por los aportes de reflexiones tan variadas como las de Ricoeur, Taylor, Honneth y Fraser podemos concluir que no sólo existe una preocupación inmediata en las diferentes manifestaciones a favor de procesos de reconocimiento, sino también en la consideración misma de lo que

³⁹⁸ Sobre Fraser dice Honneth: “Su argumento central a este respecto es que sólo la combinación de justicia económica y cultural puede garantizar esa forma de ‘paridad participativa’ (*participatory equality*), que debe ser entendida como el supremo principio moral de las sociedades liberales”, en HONNETH (2004), p. 353.

³⁹⁹ “La justicia o bienestar de una sociedad es medida de acuerdo al grado de su habilidad por asegurar las condiciones de mutuo reconocimiento en el que la formación de la identidad personal, y por lo tanto, la autorealización individual, puede continuar su proceso suficientemente bien”, en HONNETH (2004), p. 354. Sobre este tema de la justicia puede verse también HABER (2007), MARKLE (2004) y ALMARZA (2010), pp. 20-21.

⁴⁰⁰ BAUMAN (2009), pp. 72-73. “Si se introducen a la fuerza en el marco de la autoafirmación y la autorrealización y se permite que se mantengan dentro de él, las guerras de reconocimiento desvelan su potencial agonístico. Si no obstante, se reconducen a la problemática de la justicia a la que pertenecen, las reivindicaciones y la política de exigencia de reconocimiento se convierten en un terreno fértil de mutuo compromiso y diálogo con sentido, lo que puede llevar a una nueva unidad”, IB., p. 73.

⁴⁰¹ FRASER (2003), p. 27.

debemos entender por reconocimiento y cómo entran a formar parte diversos elementos o componentes asociados como la identidad, la alteridad, etc. Por eso quisiera, de algún modo, resumir los principales movimientos o pulsaciones que hemos podido detectar en lo que a este apartado se refiere, no con la intención de cerrar el círculo, sino básicamente presentar las mutuas relaciones que hemos podido encontrar entre las diversas propuestas presentadas.

2.5.1. El reconocimiento como un proceso complejo, no unitario.

Lo primero que debemos decir, es que el reconocimiento no aparece como un proceso simple y único. Puede estar más cercano al proceso del conocimiento objetual –reconocer algo, como decía Ricoeur-, o al de la auto-referencia, autoconsciencia, o autorrealización –Hegel y sus proseguidores (Taylor y Honneth)-, o a la reciprocidad –todos los movimientos de lucha por el reconocimiento, como los que destaca Fraser, incluidos los bivalentes. Por tanto, es posible rastrear este reconocimiento en diversos momentos y circunstancias de la propia conciencia y de la interacción social; importante, por tanto, el aporte de Ricoeur –en cuanto sistematizador del amplio espectro en el que podemos hacer uso del término “reconocimiento”.

Igualmente las esferas del reconocimiento presentadas por Honneth – amor, respeto y solidaridad- nos permite incorporar diversas tradiciones filosóficas en un mismo objetivo –ética del cuidado, la ética de la dignidad kantiana y las propuestas comunitaristas-, sin necesidad de confrontación, sino entendiéndolas como complementarias. Complejo también porque se interrelacionan el plano meramente individual y el social, se complejizan las relaciones y las dimensiones de mi propio actuar y ser.

2.5.2. El reconocimiento como un proceso objetivo/subjetivo.

¿Es el reconocimiento el que concede un valor, o porque es un valor es reconocido? Tenemos posturas más cercanas a proponer el reconocimiento como anterior al proceso intersubjetivo, o al menos de forma simultánea; a quienes afirman una diferencia objetiva digna, merecedora por sí misma de reconocimiento –sin llegar por eso, a una idealización o reificación de la diferencia sin más. Creo que entender que el reconocimiento nos abre hacia la necesidad del otro –en sus dos vertientes: necesito de ese otro; y ese otro es otro en necesidad- y nos permite confrontarnos –él conmigo; y yo a mí mismo a través de él- es un proceso que integra los dos aspectos de subjetividad y objetividad, mediante una intersubjetividad que necesita de la realidad misma para poder sostenerse.

2.5.3. El reconocimiento como proceso abierto a las diferencias y a las propias identidades.

Concebir esa bipolaridad por parte del reconocimiento –que busque el reconocimiento de la igualdad de los grupos minoritarios o desfavorecidos; y que igualmente busque el reconocimiento de las diferencias de los grupos que desean acentuar su particularidad- es un rastro que podemos encontrar en los diferentes autores que hemos presentado. Bien desde la asimetría –como Ricoeur y la gratuidad-, como desde la simetría –como Honneth, cuando destaca el primado del respeto; o explícitamente en la bidimensionalidad de la justicia señalada por Fraser, que, a su vez, permite no disociar el ámbito de la justicia del de reconocimiento.

2.5.4. El reconocimiento como un proceso dialógico, narrativo e intersubjetivo.

Hay un consenso en las propuestas presentadas, de la función y labor del diálogo como elemento vinculante en el proceso de reconocimiento –ya sea desde la necesidad de la escucha del otro, de su voz reivindicativa, hasta el convencimiento de la comunicabilidad como cauce en el que se configura la propia identidad- (Honneth y su incorporación de G.Mead, y también Ricoeur). No hay espacio ya para propuestas solipsistas o ligadas a la filosofía de la conciencia –aunque hay que estar atentos a los intentos de un “solipsismo comunitario”, o de una reificación de ciertas identidades que parecen impenetrables e incommunicables- (es el cuidado que tiene Fraser de la reificación de las identidades).

El paradigma de la intersubjetividad se impone, y la vía narrativa es uno de los recursos igualmente utilizados, reconocernos en lo que decimos, en lo que contamos, en las narraciones que son fruto de esta interrelación con los otros (Taylor, Ricoeur). Reconocerme en los otros, más allá de la metáfora del espejo –los otros me muestran quién soy yo, y por tanto me reconozco en ellos; me reconozco en los otros porque su diferencia me reenvía a lo distinto que soy yo –yo soy un otro distinto de ese otro que está frente a mí; reconocerme en los otros porque compartimos historias, narraciones que se entrecruzan; porque vamos entretejiendo nuestras vidas, y es ese telar –el mundo, los otros, yo mismo- donde soy y me reconozco.

CAPÍTULO 3 EDIPO: ENTRE LA MEMORIA Y EL OLVIDO

3.1. EL CAMINO DE EDIPO

Un rasgo que caracteriza a Edipo es su condición de caminante. Visto en su conjunto –la historia que se narra de él, más la que queda interpretada en *Edipo Rey* y también *Edipo en Colono*– esta condición de caminante refleja los complicados esfuerzos por alcanzar su identidad, por descubrirse y responsabilizarse de sí mismo. Así que, también para nosotros resultará importante y orientador trazar el camino por el que esta reflexión transcurrirá.

Iniciaremos por una presentación de la obra de Sófocles, *Edipo Rey*, para familiarizarnos con sus personajes y su trama; seguido de tres interpretaciones significativas del personaje: la de Aristóteles, ofrecida en su *Poética*; la de Sigmund Freud, en sus diversos escritos sobre el psicoanálisis; y la de Michel Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, reconociendo los aportes ofrecidos y en algunos casos también sus limitaciones para poder interpretar a Edipo⁴⁰². Estas interpretaciones se centrarán en la pregunta ¿quién es Edipo?⁴⁰³ –constituirá el apartado 3.2. Haciendo Memoria. A continuación haré una relectura personal de la obra, destacando aquellos elementos que me han resultado más relevantes en la consideración de los temas de identidad y reconocimiento, que nos ocupan en este trabajo –es el apartado 3.3. Persiguiendo una identidad. Esta relectura es aplicada al caso de Edipo, y señalo el proceso de reconstrucción efectuado, y los elementos de su personalización, incluyendo algunas reflexiones, esta vez de carácter general, sobre la identidad –Reconstruyendo a Edipo, que corresponde al punto 3.4.

3.2. HACIENDO MEMORIA

3.2.1. Una narración *sui generis*.

La historia de Edipo es contada magistralmente por Sófocles en su *Edipo Rey*⁴⁰⁴. El título de *Edipo Rey*, sin embargo, no pertenece a Sófocles, sino a los

⁴⁰² Un estudio sobre la interpretación de Edipo a lo largo de la historia, puede verse en SEGAL (2001), pp. 24-48.

⁴⁰³ A lo largo de este trabajo, a Edipo le atribuiré sentimientos, creencias y capacidad de acción (agencia) propios de una persona, deducibles de la coherencia del texto. Aunque sea distinto hablar de la persona de Edipo y del Personaje Edipo –esto último apuntaría más a afirmar o conjeturar creencias que Sófocles ha pensado en adscribir a Edipo– utilizaré ambas expresiones indistintamente, diluyendo tal distinción.

⁴⁰⁴ Podremos sólo seguir las narraciones que nos ofrecen las traducciones, pues el texto original ha sufrido un largo camino de enmiendas y reconstrucciones, que impiden encontrarnos con el texto escrito por el propio Sófocles. Sobre el largo recorrido del texto hasta nuestros

manuscritos medievales que utilizaban esta denominación para diferenciar esta obra de la de *Edipo en Colono*, obra también de Sófocles, presentada póstumamente por el nieto de éste en el año 401 a. C. El título original utilizado por Sófocles debió ser simplemente el de *Edipo*; así es como se refiere Aristóteles en sus reiteradas menciones en su *Poética*. No discuto el uso adecuado o no del término “rey”, pues, como se ha dicho, Sófocles se refirió posiblemente a él, sólo como *Edipo*. Lo utilizo siguiendo el uso más aceptado⁴⁰⁵.

Anterior a esta versión, los atenienses conocían otras distintas del mito de Edipo. Esquilo había escrito una antes, pero el texto no se conserva. Sólo queda como parte de una trilogía de la que la historia de Edipo formaba parte la tercera pieza *Los Siete contra Tebas*, que narra el combate entre los hijos de Edipo. En la *Odisea*, también se hace mención de Edipo, igualmente que en las obras de Píndaro, aunque en estas fuentes contrariamente el personaje central es la madre de Edipo, quien al saber la verdad de su relación incestuosa se quita la vida, en tanto que Edipo sigue reinando en Tebas. La obra de Esquilo también presupone que Edipo siguió viviendo en Tebas luego de la muerte de Yocasta. Sófocles continúa la historia de Edipo en *Edipo en Colono* y *Antígona*; yo me atenderé en este trabajo a la narración y a la estructura de su *Edipo Rey*⁴⁰⁶.

Edipo Rey es una obra cuya fecha de representación fluctúa entre los años 440-425 a. C., aunque hay un cierto consenso en situarla en el año 430 a. C.⁴⁰⁷. En esta época los griegos personifican la búsqueda del individuo. La pregunta sobre quién y qué es el hombre en el universo de los dioses y de los hombres comienza a ser preguntada con gran urgencia. El espíritu de búsqueda, característico de los griegos, alcanza una aguda expresión en la versión de la historia de Edipo, cuya condena consiste en *ser aquel que es*, esto es, un hombre que debe buscar su identidad, y la encuentra⁴⁰⁸.

En primer lugar, será bueno esquematizar la forma en que Sófocles cuenta la historia de Edipo, recordando el orden en que se van intercalando los hechos, para, en un segundo momento, poder dar paso a las diversas interpretaciones de esta historia⁴⁰⁹.

días, véase BOLLACK (1990), pp. 1-174, apartado que él titula “La matière du texte. Les manuscrits et les éditions”.

⁴⁰⁵ Una aclaración terminológica sobre la distinción entre *basileus* y *tyrannos* en SEGAL (2001), p. 6. Un estudio más amplio sobre el término *tirano* en POPE (1991), pp. 156-170.

⁴⁰⁶ Cf. SEGAL (2001), pp. 24-29.

⁴⁰⁷ B. Know data la presentación en el 425 a.C. Sus razones en KNOX (1966), pp. 133-147.

⁴⁰⁸ CAMERON (1968), pp. 18-19.

⁴⁰⁹ Me sirvo para este fin de la estructuración teatral presentada por Ciro Alegría en SÓFOCLES (1996), pp. 18-22. He omitido las referencias al párodo (la entrada del coro, que se coloca en la orquesta, espacio delante del escenario donde permanecerá durante toda la obra; y que sucede entre el prólogo y el primer episodio) y a los estásimos (cantos corales llamados así porque el coro no se desplaza fuera de la orquesta al entonarlos, que se intercalan entre los episodios), pues ellos no son verdaderamente importantes para la secuencia de acontecimientos. Tendré a la vista la traducción francesa y el texto griego en BOLLACK (1990), pp. 175-303. También los comentarios correspondientes a los Vol. II, III y IV de esta obra serán de consulta frecuente, así como BOLLACK (1995), que es la misma traducción, pero esta vez acompañada de comentarios sobre momentos puntuales de la obra

i) *Prólogo. vv 1 - 150.*

Que consta de dos partes: en la primera, Edipo, Rey de Tebas, recibe a un grupo de suplicantes a la entrada de su palacio. Habla un sacerdote por ellos, le dice que el pueblo sufre por la peste y pide una acción por parte del rey. Edipo contesta diciendo que ha enviado a Creonte, su cuñado, a consultar al oráculo de Apolo para saber qué hacer contra la peste, y se extraña de su demora. En la segunda parte del prólogo entra Creonte y comunica que el dios le ha dicho que se debe perseguir la culpa de sangre, esto es, descubrir al asesino del anterior rey, Layo, y que el culpable debería ser desterrado o morir. Edipo empeña su palabra en ello, y deja la escena.

ii) *Primer episodio. vv 216 - 462.*

Comienza con un discurso violento de Edipo, donde él mismo pronuncia la maldición contra el asesino e insta a los habitantes de Tebas a que lo denuncien, afirmando que habrá un buen trato para quien lo haga. El coro interviene, sugiriéndole la participación de Tiresias, el ciego adivino. Edipo lo recibe y ante la negativa de Tiresias de decir su visión, lo insulta hasta encolerizar al adivino. Entonces, éste dice que Edipo mismo es el asesino y Edipo, ante lo absurdo que le parece esta afirmación, interpreta las palabras de Tiresias como parte de una conspiración, cuyo fin es encubrir al asesino y descalificar al investigador. Edipo acusa luego al adivino de autor intelectual del crimen y de calumniarlo en público siguiendo las órdenes de Creonte, quien ha sido el encargado de hacer venir a Tiresias ante el rey, además de ser el sucesor del trono en el caso de que cayera Edipo. Tiresias, antes de salir, le da las señas de la persona a la que busca: es un extranjero, pero se probará después que es un tebano, pasará de vidente a ciego, de rico a mendigo, se mostrará que vive con sus hijos como hermano y como padre, que es a la vez hijo y marido de su madre, y que es el asesino de su padre.

iii) *Segundo episodio. vv. 512 - 862.*

Es muy largo y presenta una doble estructura. Creonte aparece ante la casa de Edipo para afrontar los cargos que sobre él ha hecho el rey. Su discurso de autodefensa resulta paradójico y con ciertos visos cómicos, pues él no necesita ambicionar nada más ya que tiene todo lo que desea –riqueza y honores- sin tener que pasar por los peligros propios de aquel que gobierna. Creonte exige una serie de derechos a Edipo, para no ser juzgado de forma impropia. Yocasta, la esposa de Edipo y hermana de Creonte, aparece de forma inesperada y los separa, pidiéndole a Edipo que crea en la inocencia y el juramento que su cuñado acaba de hacer. Una intervención a favor de Creonte por parte del coro, apoyando la posición de Yocasta y respondidas amargamente por Edipo precede a una segunda parte de este segundo episodio.

En esta segunda parte, ocurre la doble confidencia entre Edipo y Yocasta. Quiriendo demostrarle a Edipo que los oráculos no siempre se cumplen, Yocasta le revela la historia del vaticinio hecho a Layo –que un hijo

suyo lo mataría- y del envío del recién nacido a la muerte, y diciéndole además que Layo murió a manos de unos bandoleros en un cruce de tres caminos y no por su hijo, como había dicho el oráculo. Sin embargo, esta confidencia hace que Edipo se sienta consternado, pues asocia el episodio contado sobre Layo con aquel otro enfrentamiento entre él y un hombre que iba en un carruaje con una comitiva. Al interrogar a Yocasta descubre una serie de detalles que le convencen cada vez más de que él es el asesino de Layo.

Le cuenta a Yocasta el porqué de su pensamiento narrándole la historia de su vida: su padre es Pólipo, rey de Corinto y su madre es Mérope. En un banquete un borracho le dice que él no es hijo de Pólipo. Al preguntarles luego a ellos si es cierto, ellos se enfadan con aquel que ha dicho tal cosa. Inquietado, sin embargo, Edipo, sin que lo sepan sus padres, va al oráculo de Delfos y Apolo no le da una respuesta, pero le anuncia que se acostaría con su madre, que tendría hijos que la gente no querría mirarlos y que asesinaría a su padre. De ahí que haya huido de Corinto para no dar cumplimiento al oráculo, y que en el cruce de caminos, donde al parecer murió Layo, él tuvo un encuentro también violento donde mató a un hombre, al parecer un gobernante, junto con su comitiva al querer ellos sacarle del camino de forma violenta. Un detalle, no obstante, le permite vislumbrar una salida: Yocasta ha dicho que fueron varios los que mataron a Layo, y ella ratifica que así fue contado por el único sobreviviente, quien al ver a Edipo proclamado rey, pidió ejercer como pastor alejado de la ciudad. Convienen los dos en traer al pastor para que dé cuenta de lo sucedido y así poder dar tranquilidad a Edipo.

iv) *Tercer episodio. vv 911-1085.*

Yocasta inicia esta parte con una invocación a Apolo para que no se cumplan los horrendos oráculos que se han mencionado en el episodio anterior. Llega en esos momentos un mensajero venido de Corinto que trae la noticia de la muerte de Pólipo, y anuncia que Corinto quiere a Edipo como su nuevo rey. Yocasta se alegra por esto, ya que así no se cumple el oráculo, pues Edipo no es el asesino de su padre; también Edipo se alegra, pero rehúsa ir a Corinto, pues su madre aún vive, y podría cumplirse parte del oráculo. El mensajero se asombra de estos comentarios, pues sabe que Pólipo y Mérope no son los verdaderos padres de Edipo, y se extraña de que él no lo sepa. El mensajero puede dar verdaderamente fe de esto, pues fue él quien entregó a Edipo en manos de Pólipo, y le cuenta los detalles de la forma en que lo obtuvo de manos de un pastor, servidor de Layo. Al preguntar por dicho pastor el coro le dice a Edipo que al parecer es el mismo que se ha mandado llamar, para aclarar el asunto de la muerte de Layo, pero que Yocasta puede dar una mejor información. Ella, que ha comprendido todo el cumplimiento de los oráculos, le pide a Edipo que no siga en su investigación por sus orígenes, que le vale más no saber quién es, y deja la escena. Edipo piensa que ella le pide esto por temor a descubrir en él un origen humilde, y decide continuar con esta búsqueda, pues nadie puede quitarle ese derecho.

v) *Cuarto episodio. vv 1110 –1185.*

Aquí ocurre el encuentro con el pastor, que cuenta que fue esclavo de Layo; al ser confrontado con el mensajero de Corinto, y pedirle cuenta de los orígenes del niño entregado, el pastor se rehúsa a contestar pues se da cuenta de lo horrible de la situación, ya que el mensajero le ha declarado que ese niño es Edipo. Forzado por éste, que no cesa de amenazarlo para que le diga toda la verdad, le dice que el niño era hijo de Layo y que Yocasta misma se lo entregó para que lo matara, y no se cumpliera así el oráculo previsto: que el hijo mataría a su padre. Edipo comprende por fin toda su historia.

vi) *Quinto episodio –llamado también Éxodo- vv 1223 – 1530.*

Es una larga escena del sufrimiento del héroe. Se relata, pues no se ve acontecer, por parte de un siervo el suicidio de Yocasta, quien se ahorca ante el descubrimiento hecho en el episodio tercero; y cómo Edipo tomando los alfileres del vestido de su esposa-madre se enceguece para no contemplar el mal que ha sufrido ni el mal que ha hecho. Entra Edipo desfigurado, lamentándose de su desgracia junto con el coro. Concluye el episodio con un encuentro entre Creonte, quien ha asumido el poder, y Edipo, pidiéndole este último que sea desterrado, a lo que su cuñado le responde diciéndole que será el Oráculo quien decida qué hacer, debido al estado de emergencia en que se encuentran. Pide entonces Edipo por Yocasta, para que sea enterrada, y también por sus hijas, para que no queden desamparadas. Creonte las ha hecho traer para que en algo le puedan traer felicidad al desventurado Edipo, quien al parecer parte solo al destierro, dejando a sus hijas con Creonte muy a pesar suyo.

El texto deja la historia inacabada, sin saber a ciencia cierta qué le sucede a Edipo –si va al destierro tal como parece proponer Creonte al final, de forma inesperada; o si debe esperar el dictamen de los dioses, razón por la que Creonte le dice que no se impacienta y que espere-, ni tampoco al pueblo –si la peste cesa o no, y si se revierte la situación en la que el pueblo está sumido⁴¹⁰. Hay que subrayar también el hecho de que esta historia se nos cuente de forma cronológicamente inversa; es decir, en nuestro presente se nos cuentan hechos pasados, que se van concatenando con el presente, dándoles una nueva significación. No sólo eso, se nos cuenta de modo diverso un mismo hecho: los diferentes actores lo cuentan desde la forma en que lo han vivido.

Nosotros, como Edipo, como espectadores, tenemos que reconstruir un pasado oculto, desde aquellos recuerdos, indicios, pruebas que se nos van dando⁴¹¹. En la historia de Edipo *“el pasado siempre regresa, en el lugar*

⁴¹⁰ El hecho de dejar abierto un final, ha llevado incluso a proponer que Edipo no mató a Layo. Cf. AHL (1991), citado por SEGAL (2001), p. 183. (Aunque hay una versión anterior por parte de GOODHEART (1978), citado por RUDNYTSKY (1982) quien exculpa a Edipo recurriendo a la referencia de varios asesinos, como lo cuenta Creonte y Yocasta. Solo existiría “evidencia circunstancial” en contra de Edipo, y no un testimonio en su contra).

⁴¹¹ Esta forma complicada de ser contada la historia y de ser vivida puede ser significativa para preguntarnos por el grado de conciencia y culpabilidad por parte de Edipo. Charles Segal hace

equivocado”⁴¹². Los personajes, como el mensajero de Corinto o el esclavo/pastor, aparecen para traer un pasado que no puede desprenderse de Edipo. Para poder dar cuenta de su identidad, él deberá perderla; y sólo la recuperará bajo el signo de la verdad encontrada, es decir, bajo una nueva identidad.

3.2.2. Aristóteles

Una primera interpretación sumamente influyente ha sido la de Aristóteles en su *Poética*⁴¹³, donde reiteradamente pone al *Edipo* de Sófocles como el paradigma de narración trágica⁴¹⁴, aunque, como veremos más adelante, una mala interpretación de las palabras de Aristóteles arrastró una mala comprensión del *Edipo Rey*⁴¹⁵. Aristóteles describe allí la tragedia en los siguientes términos:

“La tragedia es una imitación no sólo de una acción completa, sino también de incidentes que provocan piedad y temor. Tales incidentes tienen el máximo efecto sobre la mente cuando ocurren de manera inesperada y al mismo tiempo se suceden unos a otros; entonces resultan más maravillosos que si ellos acontecieran por sí mismos o por simple casualidad. [...] Las fábulas son o simples o compuestas, puesto que las acciones que representan obedecen naturalmente a esta doble descripción. A la acción simple, que procede en la forma definida, como un todo continuo, la llamo simple, cuando el cambio en la fortuna del héroe se realiza sin peripecia ni reconocimiento; y compleja cuando ella encierra una u otra de estas desventuras, o ambas. Estas acciones deben surgir de la estructura de la fábula misma, de manera que resultan ser la consecuencia, necesaria o probable de los antecedentes” 1452 a 5. 10-20.

notar cómo Edipo hace referencia al oráculo nombrando primero incesto y parricidio (vv. 791-793; 825-827; 994-996), y sólo después de la revelación de la verdad, Edipo los cuenta en el orden en que ocurrieron: parricidio e incesto (vv. 1184-1185; 1288-1289; 1357-1359; 1398-1408) Esta sería una prueba de la ignorancia de los hechos por parte de Edipo. Cf. SEGAL (2001), p. 61.

⁴¹² “The past is always returning, in the wrong place”, IB., p. 62.

⁴¹³ Un interesante estudio sobre la *Poética* de Aristóteles es el de EGGS (2002). Tiene además una buena bibliografía sobre el tema.

⁴¹⁴ Es paradójico el contraste con lo ocurrido en la representación de esta obra por primera vez, pues ésta sólo obtuvo el segundo lugar, desplazada por una obra de Filocles, sobrino de Esquilo. Para Domingo Plácido, esto puede deberse a circunstancias precisas y concretas en relación al momento histórico de su presentación; pero no descarta que “la violencia con que está planteada la cuestión básica resultara excesiva en el plano de la kátharsis para un pueblo sensibilizado”. PLÁCIDO (1997), p. 236. Para RUSTEN (1996), p. 99, la razón de este segundo puesto son los cambios introducidos por Sófocles con relación al *Edipo* de Esquilo, que por otro lado, había obtenido el primer lugar en el año 467 a.C.: la contraposición de un monodrama contra una tetralogía, y hacer recaer el peso en el oráculo de Apolo contra la maldición de una familia. La gente no habría aceptado esos cambios.

⁴¹⁵ Me refiero al concepto de *hamartia*, que fue interpretada moralmente como una falta atribuible al carácter; sobre esto volveremos más adelante. Simplemente quiero hacer notar aquí cómo una mala comprensión de un autor puede conllevar la mala interpretación de otro; de allí que más adelante intentemos comprender la identidad de Edipo a partir del propio texto, como argumento más fuerte.

La historia de Edipo, siguiendo esta clasificación, se presenta como una fábula, un mito **compuesto**, pues en él se da lo que Aristóteles llama la peripecia⁴¹⁶ (*peripéteia*)

“Como se ha observado la peripecia –peripéteia- es un cambio de un estado de cosas a su opuesto, el cual concuerda, según ya dije, con la probabilidad o necesidad de los acontecimientos. Por ejemplo, en Edipo: aquí el cambio lo produce el mensajero, quien al pretender alegrar a Edipo y eliminar sus temores respecto de su madre, revela el secreto de su nacimiento.” Poética 1452 a 20

y el reconocimiento⁴¹⁷ (*anagnórisis*).

“El reconocimiento –anagnórisis- es, como la misma palabra indica un cambio de la ignorancia al conocimiento, y así lleva al amor o al odio en los personajes signados por la buena o la mala fortuna. La forma más refinada de reconocimiento es la que se logra mediante las peripecias, como aquellas que se producen en Edipo” Poética 1452 a 30.

Peripecia y reconocimiento que en la obra confluyen, dándole a los espectadores un golpe de efecto sorprendente; de igual forma, esto sucede siguiendo eventos verosímiles⁴¹⁸. Estos son, como queda claro por el tenor del tratado de la Poética, elementos meramente formales.

Pero ¿qué dice Aristóteles sobre la identidad de Edipo? Él nos dice que la trama de Edipo cumple con el fin de provocar la piedad (*eleos*) y el temor (*fobos*) en el espectador⁴¹⁹. Y esto sólo es posible atribuyéndole a Edipo una determinada personalidad, que es la de ser semejante a nosotros, con el cual podamos en cierto modo identificarnos –despertando así el temor de que nos pueda ocurrir algo semejante- y no ser acreedor de su desgracia –para poder suscitar la piedad o compasión, como algo fortuito que puede también sucedernos a nosotros-.

⁴¹⁶ Sobre la peripéteia puede verse BELFIORE (1988), LUCAS (1923), LOCK (1895), GLANVILLE (1947), LUCAS (1962), TURNER (1959).

⁴¹⁷ Ver John MACFARLANE (2000), STUART (1918), PERRIN (1909). MACFARLANE (2000), p. 372 introduce una variación en la comprensión de este término, señalando las relaciones con la peripéteia y metabolé. La traducción que nos ofrece es: “reconocimiento...es un cambio, **de aquellos que hemos definido por referencia a la buena o mala fortuna**, de la ignorancia al conocimiento, llevando a la amistad o al odio”.

⁴¹⁸ “Entre los incidentes reales nada debe ser inexplicable, y si lo fuera debe quedar excluido de la tragedia, como en Edipo de Sófocles.” Poética 1454b 10. “El mejor de los reconocimientos, empero, es aquel que surge de los incidentes mismos, cuando la gran sorpresa aparece a través de un hecho probable, como es el caso en Edipo de Sófocles” Poética 1455 a.

⁴¹⁹ “El temor trágico y la piedad pueden ser provocados por el espectáculo; pero también pueden surgir de la misma estructura y los incidentes del drama, que es el mejor camino y muestra al mejor poeta. La fábula debe ser pues tan bien ordenada, que aún sin ver lo que acontece, quien sólo oye el relato ha de sentirse lleno de horror y piedad ante los incidentes, que es por cierto el efecto que el simple recitado de la historia de Edipo produce en el oyente.” Poética 1453b 5. Para una comprensión mayor de estos términos, incluido el de *katharsis*, que se mencionará más adelante, ver DANIELS y SCULLY (1992).

“Queda, pues, una clase intermedia de personaje, un hombre no virtuoso en extremo, ni justo cuya desdicha se ha abatido sobre él, no por el vicio ni la depravación, sino por algún error de juicio, como es el caso de quienes gozan de gran reputación y prosperidad, por ejemplo, Edipo, Tiestes, y los hombres de prestigio en familias ilustres.” Poética 1453 a 10⁴²⁰

Aristóteles⁴²¹ nos propone encontrar en las representaciones trágicas narraciones concretas y complejas que nos ayuden a nuestro perfeccionamiento ético. Para aquel que escucha la historia de Edipo, este héroe caído en desgracia se convierte en un ejemplo, en un paradigma que aclara el sentido de la propia vida humana del espectador. Por tanto, en esta interpretación ética, Edipo se convierte en un modelo que deja entrever los propios conflictos al interior de la propia vida y de la sociedad misma. Su tragedia es también la nuestra, y su destino es también el nuestro; se convierte en arquetipo universal de aquel que tiene que lidiar con fuerzas encontradas –divinas y humanas– al interior de la narración y construcción de su propia vida. Es el paradigma de la fragilidad humana, o mejor dicho, de la vulnerabilidad o fragilidad de la acción humana. Esto es posible porque Edipo es entendido por los espectadores como un otro que es como uno mismo. El temor que se tiene al ver la representación es porque a nosotros nos puede pasar algo parecido, ya que los acontecimientos trágicos deben ser verosímiles, como se ha afirmado anteriormente, acontecimientos que no están en nuestras manos poderlos evitar; de igual forma la compasión que surge al contemplar la representación no es simplemente un sentimiento interior piadoso a favor de aquel que vemos caído en la desgracia, sino que es un sentimiento sustentado en la creencia de que nosotros también somos vulnerables.

El término utilizado por Aristóteles para manifestar la causa de la desgracia de Edipo es *hamartía* o error trágico. Y como bien lo señala Nussbaum, siguiendo a Aristóteles, este error o falta no es atribuible al carácter:

*“Precipitarse en la desgracia por **hamartía** es hacerlo como resultado de una especie de error causalmente inteligible, y no simplemente fortuito, que se atribuye en cierto modo al agente: sin embargo, no es la expresión de un mal hábito del carácter”*⁴²²

⁴²⁰ Sobre este punto puede verse ADKINS, (1966).

⁴²¹ Cuando apelamos a la interpretación, nos encontramos siempre en una circunstancia donde es imposible escapar del lugar desde donde la hacemos. Si deseo afirmar la interpretación que hace Aristóteles de la figura de Edipo, también soy consciente de que una determinada aproximación a la propia figura de Aristóteles va a influir en la forma que dé cuenta de la interpretación de éste sobre un tercero, en este caso Edipo. Me sirvo en esta ocasión, de la aproximación que Martha Nussbaum hace de Aristóteles y la tragedia griega en general, tal como la presenta en NUSSBAUM (1995).

⁴²² NUSSBAUM (1995), p. 474. Aristóteles lo afirma en su *Ética a Nicómaco*, Libro V. 8 1137b, 11 y ss. Cf. Además su *Retórica* 1374b, 6 y ss. La traducción del término *hamartia* ha provocado mucha controversia, pues se tradujo como “falta moral”, en una lectura errónea del texto aristotélico, con una interpretación moral muy fuerte, pues se achacaba esta falta al carácter; interpretación contraria al pensamiento del propio Aristóteles en los textos arriba citados. Hay un consenso hoy por aceptar la traducción de *hamartia* por un error de juicio debido a la ignorancia. Cf. SEGAL (2001), p. 145. Sobre

¿Cuál sería el error cometido por Edipo? Será importante hacer mención que para Aristóteles la tragedia tiene como finalidad la *kátharsis* del espectador, y por lo tanto, también el personaje de Edipo debe llevarnos a ella, teniendo en cuenta los diversos elogios y reiteradas alusiones hechas en la *Poética* a esta obra. El término griego *kátharsis* debe ser entendido en este contexto filosófico como “limpieza” y “clarificación”; pero que surge de los sentimientos humanos, como son la compasión y el temor; y no una purificación moral al margen de éstos. Citando nuevamente a Nussbaum:

*“Para Aristóteles, compasión y temor son fuentes de iluminación o clarificación, pues el agente, al reaccionar y prestar atención a sus reacciones, se conoce mejor a sí mismo en lo tocante a las inclinaciones y valores que motivan su reacción”*⁴²³

¿Cuál puede ser, pues, el error trágico de nuestro personaje, que nos conduzca a su vez a una clarificación de nuestros propios deseos y reacciones ante los mismos, que puedan otorgarnos una clarificación que nos permita una vida buena? Hay que decir que Aristóteles no da una respuesta concreta para este personaje, pues su reflexión filosófica se enmarca en una consideración general sobre el arte poético⁴²⁴.

Resumiendo lo dicho, el aporte más significativo por parte de Aristóteles para el caso de Edipo y de su identidad es el de entenderlo como **un otro como uno mismo**, que sustenta toda la posibilidad de empatía del personaje con los espectadores; y el otro aporte es el de entenderlo en ese sentido como **el paradigma de la fragilidad de la acción humana**⁴²⁵. Sin lugar a dudas, estas dos características podrían ser aplicables a muchos de los personajes de las narraciones trágicas; pero esto no obsta para que se las apliquemos a Edipo, aunque no de forma excluyente.

3.2.3 Sigmund Freud

Otra de las interpretaciones que ha marcado decisivamente el acercamiento al personaje de Edipo ha sido aquella dada por Sigmund Freud,

hamartía, puede verse DODDS (1966), VAN BRAAM (1912), STINTON (1975), SCHUTRUMPF (1989), HARSH (1945), DAWE (1968). De todos modos, es interesante la observación hecha por Vellacott, quien señala que el término *hamartía* lo refiere Aristóteles al *Edipo* – no siendo un término con implicaciones morales –, pero que éste no se encuentra en la obra de Sófocles, y sí más bien el de *hybris*, que es un término moral. Cf. VELLACOTT (1967), p. 124.

⁴²³ NUSSBAUM (1995), p. 480.

⁴²⁴ DODDS (1966) desarrolla este malentendido sobre el término de *hamartía*. Para él, la *hamartía* se encuentra en el hecho mismo del parricidio y el incesto, el “gran error” que un humano puede cometer. También sobre *hamartía* en *Edipo Rey*, KYRITSIS (1990), donde se desarrollan además los temas de *hybris*, *némesis* y *apoteosis* en la obra de Sófocles.

⁴²⁵ Dodds estaría de acuerdo en esto cuando afirma que “*El Edipo Rey es una obra sobre la ceguera del hombre y la inseguridad desesperada de la condición humana: en un cierto sentido, cada hombre debe tantear en la oscuridad como Edipo tantea, no sabiendo quién es él, o lo que él va a sufrir; todos vivimos en un mundo de apariencias, que oculta de nosotros quién sabe qué terrible realidad*”, DODDS (1966), p. 48; aunque Dodds va más allá, y considera a Edipo como el símbolo de la inteligencia humana ante los desafíos.

quien en su célebre *La interpretación de los sueños* enuncia el famoso complejo de Edipo. Pero nuestra investigación no es sobre el complejo de Edipo⁴²⁶, sino de Edipo; así que dejaré de lado aquellas referencias a la teoría psicoanalítica y un análisis profundo de lo que el Complejo de Edipo significa, para centrarme en las referencias explícitas al personaje de Edipo como tal y su relación con la identidad. Sin embargo, hay que decir que ésta interpretación de Edipo también ha influido mucho, desviando nuevamente la atención del texto de Sófocles.⁴²⁷

- Edipo y el pensamiento trágico

Para Freud *Edipo rey* es “una tragedia en la que el factor principal es el Destino. Su efecto trágico reposa en la oposición entre la poderosa voluntad de los dioses y la vana resistencia del hombre amenazado por la desgracia. Las enseñanzas que el espectador, hondamente conmovido, ha de extraer de la obra son la resignación ante los dictados de la divinidad y el reconocimiento de la propia impotencia”⁴²⁸

La tragedia nos dice cosas contradictorias: que tenemos la capacidad de tomar el destino en nuestras propias manos y cambiarlo y, al mismo tiempo, que él ciertamente no cambiará. En esa medida, la tragedia se las arregla para mostrarnos lo que es el ser humano, en un modo totalmente singular. La belleza y la justicia de la personalidad de Edipo acentúan en el espectador ese sentimiento de la impotencia ante el destino, que es la esencia de la tragedia para Freud. Su visión de ella va más allá de los conflictos personales. Los personajes se mezclan entre seres humanos y dioses, aunque éstos no se guían por las mismas leyes de los humanos.

La toma de conciencia que ofrece el psicoanálisis al hombre moderno es difícil, dolorosa, pues se enfrenta al narcisismo, y le hiere; pero por esta vía se emparenta con la reconciliación que tiene a Edipo como modelo: conocer a través del sufrimiento. Freud describe este uso de la tragedia y su ejemplaridad con relación al psicoanálisis en un pasaje de su *Autobiografía*, señalando nuevamente al Destino como el personaje principal:

⁴²⁶ En *Psicoanálisis y la teoría de la libido*, afirma Freud que “ya en los primeros años infantiles (aproximadamente entre los dos años y los cinco) se constituye una síntesis de las tendencias sexuales, cuyo objeto es, en el niño, la madre. Esta elección de objeto, es el contenido del llamado complejo de Edipo, que en todos los humanos entraña máxima importancia para la estructuración definitiva de la vida erótica. Se ha comprobado como hecho característico que el hombre normal aprende a vencer el complejo de Edipo, mientras que el neurótico permanece vinculado a él.” Sobre el Complejo de Edipo la bibliografía es abundante y la discusión sobre el mismo casi infinita, pues son muchas las corrientes filosóficas, psicoanalíticas, sociológicas que se confrontan con este concepto freudiano. Las referencias a la obra de Freud se citan simplemente por el título correspondiente, sin referencia a la página de la edición impresa. Utilizo en este trabajo el soporte informático FREUD (1995).

⁴²⁷ Señala Dodds que Freud ha acentuado la contraposición entre la voluntad de Edipo y la fuerza del destino; el ser humano actuaría sin libertad, como si fuese una marioneta en manos de los dioses. Cf. DODDS (1966), pp. 42-44.

⁴²⁸ Sigmund Freud, *La Interpretación de los sueños*.

*“El complejo de Edipo, cuya ubicuidad he ido reconociendo poco a poco, me ha ofrecido toda una serie de sugerencias. La elección y la creación del tema de la tragedia, enigmáticas siempre, y el efecto intensísimo de su exposición poética, así como la esencia misma de la tragedia, cuyo principal personaje es el Destino, se nos explican en cuanto nos damos cuenta de que en el poema trágico se halla integrada toda la normatividad de la vida psíquica con su plena significación afectiva. La fatalidad y el oráculo no eran sino materializaciones de la necesidad interior. El hecho de que el héroe peque sin saberlo y contra su intención, constituye la exacta expresión de la naturaleza inconsciente de sus tendencias criminales”*⁴²⁹

- Edipo y la búsqueda de la identidad

Freud señala en *La interpretación de los sueños* que la acción de la tragedia se halla constituida exclusivamente por el descubrimiento paulatino y retardado con supremo arte **-proceso comparable al de un psicoanálisis-** de que Edipo es el asesino de Layo y al mismo tiempo su hijo y el de Yocasta. Se establece pues un vínculo entre el proceso del psicoanálisis y ese descubrimiento paulatino de la identidad, del reconocimiento de sí mismo en la figura de Edipo.

Una de las objeciones hechas a Freud es que la leyenda del rey Edipo nada tendría que ver, en el fondo, con esta construcción del análisis, basado en el complejo de Edipo, pues se trataría de un caso totalmente distinto, debido a la ignorancia de Edipo de quiénes son las personas con las que interactúa. Sostiene Freud que esta diferencia es una deformación imprescindible para dar expresión poética al tema y que no introduce en él nada extraño, sino que sólo aprovecha hábilmente los elementos que el asunto contiene. La ignorancia de Edipo es una representación cabal del carácter inconsciente que la experiencia entera adquiere en el adulto, y la inexorabilidad del oráculo que absuelve o que debería absolver al héroe representa el reconocimiento de la inexorabilidad del destino, que ha condenado a todos los hijos a sufrir el complejo de Edipo.

En *Historia de una neurosis infantil* va a describir la forma en que el analista actúa en relación con estos recuerdos infantiles reprimidos, con estos relatos de vida omitidos. En un primer momento, señala Freud que, en una cura llevada a buen término, el paciente comunica multitud de

⁴²⁹ La visión del ser humano que da Freud es la de un ser agónico, en constante lucha: “El complejo de Edipo sugiere que Freud ve al yo [self] como un teatro de contención y un lugar de relaciones conflictivas con su entorno. De forma más precisa, él ve la vida del individuo como compuesta por dos luchas interrelacionadas: una en la mente [mind], donde los agentes psíquicos ego y súper ego incesantemente socava uno al otro, y otra entre el yo [self] y una civilización de consumo; la experiencia fundamental del yo [self] es la de una contienda; en principio, de una contienda irresoluble” en CHOWERS (2000), p. 38. Subrayo esta idea de lucha, que de otro modo ha sido manifestado en Hegel cuando hemos actualizado su “lucha” por el reconocimiento; aunque este concepto de lucha de contrarios nos llega ya de los griegos, de Heráclito.

recuerdos espontáneos de sus años infantiles, de cuya primera aparición el médico no se siente en modo alguno responsable, ya que nunca ha orientado al enfermo con ninguna tentativa de reconstrucción hacia tales contenidos. Estos recuerdos, antes inconscientes, no tienen siquiera que ser verdaderos; pueden serlo, pero muchas veces han sido deformados contra la verdad y entrettejidos con elementos fantaseados, como sucede con los llamados recuerdos encubridores, los cuales se conservan espontáneamente. Estas escenas pertenecientes a una temprana época infantil no son generalmente reproducidas como recuerdos, sino que han de ser adivinadas -construidas -paso a paso y muy laboriosamente de una suma de alusiones e indicios. La labor del analista es una labor constructiva o reconstructiva, como la de Edipo:

*“La obra del poeta ático [se refiere a Sófocles] nos expone cómo el crimen cometido por Edipo va revelándose poco a poco en una investigación artificialmente retardada y reanimada sin cesar merced a nuevos indicios, proceso muy semejante al del tratamiento psicoanalítico”*⁴³⁰

Esta interpretación de Edipo hecha por Freud, y que ha influido enormemente con la difusión del psicoanálisis no ha dejado de tener sus detractores, por considerarla parcial o en algunos casos, totalmente errónea. En su *Viena Fin-de-Siècle*, Carl Schorske señala una peculiaridad del tratamiento dado por Freud a Edipo, en concreto la postura de éste de neutralizar la política. La crítica de Schorske consiste en que el fundador del psicoanálisis ha dejado de lado el hecho de que Edipo era un rey; para Freud la búsqueda de Edipo era de carácter moral e intelectual: escapar a un destino y adquirir conocimiento de sí mismo. Los griegos, sin embargo, señala Schorske, no pensaban igual. El drama de *Edipo rey* es inconcebible excepto como cosa pública, con su héroe regio motivado por el deber político: extirpar la plaga de Tebas. Aunque la culpa de Edipo es personal, su búsqueda para descubrirla y su autocastigo son una cuestión pública y deben restablecer el orden público.

*“El Edipo de Freud no es Rex, sino un pensador en pos de su identidad y del significado de ésta. Resolviendo la política en categorías psicológicas personales, restablece el orden personal pero no el público. El doctor Freud deja a Tebas languideciendo bajo la plaga de la política [...] El brillante, solitario y doloroso descubrimiento del psicoanálisis [...] fue un triunfo contrapolítico de primera magnitud. Al reducir su propio pasado a una condición epifenomenológica en relación con el conflicto primario entre padre e hijo, Freud proporcionó a sus compañeros liberales una teoría ahistórica del hombre y la sociedad que podía volver soportable un mundo político que giraba fuera de órbita y más allá de todo control”*⁴³¹

⁴³⁰ Sigmund Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*.

⁴³¹ SCHORSKE (1981), pp. 208 y 214. Sobre el tema político en Freud puede verse también: STRONG, (1984).

- El psicoanálisis y la psicología narrativa.

Junto a todos los aportes presentados, será importante el señalar que a la hora de elaborar una comprensión de la identidad de Edipo, no puedo dejar de mencionar el aporte hecho desde el análisis psicoanalítico y la psicología narrativa⁴³², aunque no sea el campo específico de este trabajo de investigación, ni su área correspondiente, pues deseo mantenerme dentro de los límites, a veces difíciles como en el tratamiento del tema de la identidad, de la filosofía⁴³³.

En *Lecciones introductorias al psicoanálisis* Freud afirma que el tratamiento psicoanalítico aparece como un intercambio de palabras entre el paciente y el analista. El paciente habla, relata los acontecimientos de su vida pasada y sus impresiones presentes, se queja y confiesa sus deseos y sus emociones. El médico escucha, intenta dirigir los procesos mentales del enfermo, le moviliza, da a su atención determinadas direcciones, le proporciona esclarecimientos y observa las reacciones de comprensión o rechazo que de esta manera provoca en él. Se ha pasado, como dice Silvia Tubert⁴³⁴, de una epistemología de la mirada a una epistemología de la escucha.

Así, *“el analista no hace más que entablar un diálogo con el paciente. No usa instrumento, ni siquiera para reconocer ni recetar medicamento alguno, e incluso, si las circunstancias lo permiten, deja al paciente dentro de su círculo y medio familiares mientras dura el tratamiento, sin que ello sea, desde luego, condición precisa ni tampoco imposible en todos los casos. El analista recibe al paciente a una hora determinada, le deja hablar, le escucha, le habla a su vez y le deja escucharle”*⁴³⁵.

Por otro lado, el psicoanálisis puede servirse de indicios positivos de la certeza de aquello que su paciente le dice; significa *“lograr pruebas irrecusables de que tales sucesos por nosotros deducidos, habían tenido plena realidad”*⁴³⁶

⁴³² Sobre la psicología narrativa, puede verse SARBIN (1986). También SCHAFER (1981). Para una confrontación entre el pensamiento de Freud y de Ricoeur, en una crítica a la idea de la identidad narrativa desde el punto de vista de la labor psicoanalítica, véase GILBERT (2001), especialmente las pp. 203-267

⁴³³ Una aproximación filosófica multidisciplinar interesante puede verse en ARREGUI, CANEDA y GARCÍA GONZÁLEZ (1999), CHOZA y PIULATS (1999).

⁴³⁴ TUBERT (1999).

⁴³⁵ FREUD (1995), *Análisis profano*.

⁴³⁶ ID. Aunque él sabe que no siempre puede lograrse esto; de ahí que hable de una *“felicidad casualidad”*. Un caso es el que comparte con Fliess el 03-01-1897, donde el paciente viajó a su lugar natal para verificar la realidad de sus propios recuerdos, obteniendo la más amplia confirmación de su seductora, que había sido su nodriza. Sería un primer intento de verificar una reconstrucción psicoanalítica.

Otro aspecto a destacar sería la *transferencia recíproca*. Así en *El porvenir de la terapia psicoanalítica* Freud habla del reconocimiento de esta *transferencia recíproca* por el médico mismo y su vencimiento. Desde que la práctica psicoanalítica se ejerce ya por un número considerable de personas, las cuales cambian entre sí sus impresiones, se ha observado, dice Freud, que ningún psicoanalítico llega más allá de cuanto se lo permiten sus propios complejos y resistencias, razón por la cual exigimos, vuelve a decir Freud, que todo principiante inicie su actividad con un autoanálisis y vaya haciéndolo cada vez más profundo, según vaya ampliando su experiencia en el tratamiento de enfermos. Aquel que no consiga llevar a cabo semejante autoanálisis, puede estar seguro de no poseer tampoco la capacidad de tratar analíticamente a un enfermo.

Silvia Tubert señala que a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y prolongándose hasta nuestros días, surgió una crisis cuando los poetas y pensadores reconocieron que no hay sentido ni totalidad dados sino que aquellos solamente pueden ser contruidos. Es lo que ella denomina una crisis de la palabra, pues se suscita desconfianza y decepción. Esta crisis de la palabra viene acompañada de una crisis del sujeto, por la falta de un código ético y estético, de un valor central que dé sentido y unidad a la multiplicidad de la vida⁴³⁷.

La forma de construcción de sentido se llevaba a cabo no buscando elaborar visiones sistemáticas y acabadas del mundo, porque reconocieron que éstas sólo podían tener un carácter ilusorio; sino más bien intentando encontrar lo universal en lo particular. Así Freud extraía conclusiones de gran alcance a partir del análisis de los detalles de un sueño o de un lapsus. Estos elementos serán los que ayudarán para la cura. De forma que la cura en el tratamiento psicoanalítico se produce cuando se establecen unas conexiones simbólicas que, en realidad, no se habían establecido en la infancia del sujeto. El análisis hace posible formular con palabras la experiencia de la niñez, que no puede ser jamás recuperada sino sólo contruida.

Por lo que al recurso de la *interpretación*, se ha de sumar la *construcción*, que es un intento de dar cuenta de un fragmento de la verdad histórica. Así lo señala Tubert:

*“Notemos que Freud no habla de reconstrucción ni de recuperación del pasado olvidado, sino de una elaboración que participa del carácter de la ficción, pero que es capaz de resultar eficaz por cuanto recoge, aunque fragmentariamente, algo de aquella verdad y permite encontrar, o conferir, un sentido a la realidad opaca y enigmática del sujeto, de su sufrimiento, de su pasado”*⁴³⁸.

⁴³⁷ TUBERT (1999), p. 41.

⁴³⁸ IB., p. 270.

Así, a lo que remite el análisis es a la historia del sujeto, que es una reconstrucción, una construcción, un trabajo de creación de sentido, ya que nos vemos enfrentados permanentemente a la división, a la fragmentación, a la multiplicidad⁴³⁹.

3.2.4. Michel Foucault

En una de las conferencias dictadas en la Universidad de Río de Janeiro⁴⁴⁰, Michel Foucault examina la narración del *Edipo Rey* de Sófocles⁴⁴¹ para establecer una relación entre saber y poder, que está presente en el personaje. Dice Foucault:

*“La tragedia de Edipo es, fundamentalmente, el primer testimonio que tenemos de las prácticas judiciales griegas. Como todo el mundo sabe se trata de una historia en la que unas personas -un soberano, un pueblo- ignorando cierta verdad, consiguen a través de una serie de técnicas de las que hablaremos más adelante, descubrir una verdad que cuestiona la propia soberanía del soberano. La tragedia de Edipo es, por lo tanto, la historia de una investigación de la verdad: es un procedimiento de investigación de la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de esa época”*⁴⁴²

¿Cuál es la técnica que se utiliza para descubrir la verdad? Foucault la llama “la ley de las mitades”. El descubrimiento de la verdad se lleva a cabo en Edipo por mitades que se ajustan y se acoplan; es la técnica del símbolo, que no es sólo una forma retórica, sino que es una técnica jurídica, política y religiosa. Al analizar la forma en que se van contando los hechos y el modo en que se va realizando la investigación, se constata con mayor facilidad cuál es esa mitad de la verdad que falta por encontrar. La intervención de personajes de diversas características y estatus permite entender la historia de Edipo contada por Sófocles como “una forma religiosa, política, casi mágica del ejercicio del poder” dirá Foucault.

⁴³⁹ En RODRÍGUEZ (2000) podemos encontrar un interesante estudio de la recepción hermenéutica de Freud por parte de Ricoeur y Habermas.

⁴⁴⁰ Estas Conferencias fueron dadas del 21 al 25 de mayo de 1973, y su temática central fue el poder. Están reunidas bajo el título “La vérité et les formes juridiques” en FOUCAULT (1994b).

⁴⁴¹ Foucault había ya analizado el texto de *Edipo Rey* en los años 1970-1971, su primer año de clases en el Collège de France, bajo el título de *La volonté de savoir*, y sobretudo en 1980 (las clases del 16 y 23 de enero y del 1 de febrero) donde bajo el título de *Du Gouvernement des vivants*, él desarrolla una lectura de Edipo que sigue las mismas líneas de esta segunda conferencia: la relación entre saber y poder. Cf. FOUCAULT (2001), p. 433, nota 14. Hay que advertir que Foucault afirma no haber hablado de Edipo, pues para él no existe. Existe un texto de Sófocles que se llama *Edipo Rey*; y hay otro que se llama *Edipo en Colono*, dice Foucault. A pesar de esto, creo posible adscribirle a Foucault los comentarios que él hace al personaje de Edipo, pues cuando él refiere que Edipo no existe, en realidad está hablando del complejo de Edipo, de aceptarlo como una identificación constitutiva de nosotros mismos; es ésta idea la que él rechaza. Cf. FOUCAULT (1994b), p. 625.

⁴⁴² IB., p. 555.

Las historias y los personajes se han ido acoplando, se han ensamblado. Pares, siempre. Por un lado, el dios Apolo y el adivino Tiresias en el nivel de los dioses o de las profecías, que comparten ciertas características: Tiresias viene a ser como el reflejo de Apolo; Edipo y Yocasta, en el nivel de los soberanos o reyes; el mensajero de Corinto y el pastor de Layo, que serán los que completarán la historia, en el nivel de los servidores y esclavos.

Para Foucault toda la obra es una manera de desplazar la enunciación de la verdad de un discurso de tipo profético y prescriptivo –que es el de los dioses o de las profecías- a otro retrospectivo –que es el que realizan los esclavos: sería el paso de las profecías al testimonio:

*“Tenemos aquí uno de los rasgos fundamentales de la tragedia de Edipo: la comunicación entre los pastores y los dioses, entre el recuerdo de los hombres y las profecías divinas. Esta correspondencia define la tragedia y establece un mundo simbólico en el que el recuerdo y el discurso de los hombres son algo así como una margen empírica de la gran profecía de los dioses.”*⁴⁴³

¿Y Edipo, cuál es el nivel de su saber? Foucault aclara que es necesario rectificar algunas interpretaciones de Edipo, aquellas que lo consideran como aquel no sabía nada, que estaba ciego o con los ojos vendados, que tenía bloqueada la memoria. En cierta forma, las interpretaciones que han tenido una fuerte influencia en la lectura de Edipo: *“El hombre del olvido, hombre del no-saber, un verdadero hombre del inconsciente para Freud”* dice Foucault⁴⁴⁴. Pero esto no es así, dice a continuación, Edipo es *“aquel que sabía demasiado, aquel que unía su saber y su poder de una manera condenable”*, es decir, que su problema es el exceso, la acumulación desproporcionada, ante lo cual, concluye Foucault que *“la historia de Edipo debía ser expulsada definitivamente de la Historia”*.

Para poder afirmar esto, recuerda Foucault que en ningún momento Edipo se ha proclamado inocente, nunca ha dicho que ha hecho algo en contra de su voluntad o que cuando mató a aquel hombre en el cruce de tres caminos no sabía que se trataba de Layo. El problema esencial no es su inocencia, sino el poder y cómo hacer para retenerlo. Y Foucault va recorriendo la obra recordando las palabras de Edipo y mostrando que en todas ellas su única preocupación es su propio interés, el mantener el poder: así ante el pueblo al inicio de la obra; ante Tiresias, que le dice la verdad; ante Creonte, a quien acusa de quererle quitar el poder; ante el mensajero de Corinto. Al final, cuando se descubre la verdad, la consecuencia para él es esa: la pérdida del poder, ha dejado de ser rey.

¿Cuál es la identidad de Edipo para Foucault? Indiscutiblemente aquella atribuida por el mismo título de la obra: tirano⁴⁴⁵.

⁴⁴³ IB., p. 560.

⁴⁴⁴ De muchas maneras y en muchas ocasiones Foucault va en contra del psicoanálisis, y en concreto, contra Freud, quien es su principal adversario. Ver WHITEBOOK (1999).

⁴⁴⁵ “Por lo tanto, hay que ver en Edipo un personaje históricamente bien definido, marcado, catalogado, caracterizado por el pensamiento del siglo V: el tirano” en FOUCAULT (1994b), p. 566.

“El tirano era aquel que después de haber pasado por muchas aventuras y llegado a la cúspide del poder estaba siempre amenazado de perderlo. La irregularidad del destino es característica del personaje del tirano tal como es descrito en los textos griegos de esta época”⁴⁴⁶

Edipo ha conseguido ser rey, ha conseguido el poder, después de encontrarse en la miseria, de salir de su tierra, de dejar su patria, de ser un vagabundo. Pero sólo ha podido convertirse en rey porque ha podido librar a la ciudad de la Esfinge, se ha convertido en su héroe. Y esto lo consigue porque muestra un determinado saber. De ahí que se establezca, por Foucault, una estrecha relación entre un cierto tipo de saber y el poder:

“Este personaje del tirano no sólo se caracteriza por el poder sino también por cierto tipo de saber. El tirano griego no era simplemente quien tomaba el poder; si se adueñaba de él era porque detentaba o hacía valer el hecho de detentar un saber superior al de los demás, en cuanto a su eficacia.”⁴⁴⁷

Ese es el caso de Edipo, quien ha logrado descifrar el acertijo de la Esfinge. Pero el saber de Edipo es un saber solitario, que no necesita del testimonio de los otros: un saber autocrático del tirano que por sí solo puede y es capaz de gobernar la ciudad. Este saber es para Foucault un saber en exceso, que lleva a un exceso de poder: *“Es el hombre del exceso, aquel que tiene demasiado de todo, en su poder, su saber, su sexualidad”*.

Más adelante, Foucault presenta al testigo final, al humilde pastor, esclavo de la casa de Layo, como el detentor de un saber capaz de desestabilizar al propio rey, contraponiendo de esa forma la importancia que tiene el testigo para la nueva forma jurídica que va surgiendo: el paso de la prueba a la del testimonio; de la resolución a dos, a la composición triádica que instaura el testigo. Edipo ha quedado desplazado por este pastor sin nombre. Esta nueva asociación entre saber y poder, esta posibilidad dada por el derecho de oponer la verdad al poder, es la conquista de la democracia griega:

“Oculto en su cabaña, a pesar de ser un hombre sin importancia, un esclavo, el pastor vio y, porque tiene en sus manos ese pequeño fragmento de recuerdo, porque traza en su discurso el testimonio de lo que vio, puede contestar y vencer el orgullo del rey o la presunción del tirano. El testigo, el humilde testigo puede por sí solo, por medio del juego de la verdad que vio y enuncia, derrotar a los más poderosos. Edipo Rey es una especie de resumen de la historia del derecho griego”⁴⁴⁸

Foucault no alude en ningún momento al hecho de que muy seguramente este título de tirano no es atribución de Sófocles, sino posterior, como hemos mencionado más arriba.

⁴⁴⁶ IB., p. 565.

⁴⁴⁷ IB., p. 566. De todos modos, como Foucault mismo lo afirmará, no hay que confundir saber y poder; no los identifica, sino que quiere establecer precisamente las relaciones que se dan entre ellos. Cf. FOUCAULT (1999b).

⁴⁴⁸ FOUCAULT (1994b), p. 570.

Para Foucault, resumiendo lo dicho, Edipo no representa una figura en la que haya que buscar la culpabilidad o la inocencia, sino que es la manifestación de las relaciones de poder y saber, representa no una mitología del deseo, sino una historia real, una historia que nos habla de la verdad, más concretamente de la búsqueda de la verdad.

3.2.5. Recogiendo los pedazos

He presentado tres de las muchas interpretaciones posibles de la identidad de Edipo, que si bien pueden representar posiciones encontradas, son, a su vez, tres maneras distintas de aproximación al personaje de Sófocles. Cada una pone de relieve aquellos aspectos que se creen más pertinentes y que dan forma a una posible interpretación. Estas tres interpretaciones son también manifestaciones de la complejidad de la labor interpretativa, que deberá conducirnos si bien no a una verdad oculta, al menos, sí a una verdad que se muestra de formas múltiples.

Tendré en consideración algunas de las ideas que han ido apareciendo en las interpretaciones presentadas en este primer capítulo: el aporte del análisis aristotélico al tema de tragedia, el enfoque del análisis psicoanalítico y la deconstrucción estructural –o investigación de dinastía, como prefiere llamarla Foucault- y sus consiguientes respuestas a la pregunta de quién es Edipo.

3.3. PERSIGUIENDO UNA IDENTIDAD

En este apartado ofreceré una relectura del *Edipo Rey* tomando en consideración las aproximaciones filosóficas hechas hasta ahora, como telón de fondo de muchas de las ideas que aquí se presentarán.

3.3.1. A la búsqueda de un método: El espectador

Es necesario trazar la forma en que esta relectura de Edipo puede ser hecha, y que nos permita verlo más allá de su capacidad perlocutiva gracias a una técnica adecuada⁴⁴⁹ –Aristóteles-, o de una referencia como arquetipo universal de la acción del inconsciente –Freud- o de una voluntad de saber –Foucault-, que han sido las interpretaciones significativas de este personaje.

⁴⁴⁹ Técnica de la que se valen las películas actuales para producir en el espectador un efecto de asombro, de sorpresa, y de mirar hacia atrás para entenderla –*Sexto sentido* de M. Night Shyamalan (1999), *Los Otros* de Alejandro Amenábar (2001) y con una técnica más depurada *Memento* de Christopher Nolan (2000) y *Amores perros* de Alejandro González Iñárritu (2000)- donde, exceptuando esta última, se hace referencia a la identidad de uno o más personajes. Un caso más reciente es *Shutter Island* (2010) de Scorsese, donde se revive el drama edípico de búsqueda de un culpable y el redirigir la mirada al propio perseguidor. Las consideraciones sobre la memoria, la culpa, el olvido hacen que se piense en un paralelismo con el personaje de Sófocles.

i) El método

¿Cómo proseguir nuestro camino para poder hablar de la identidad de Edipo? ¿qué método utilizar? La propuesta será abordar desde diversos puntos: desde la mirada del lector, desde la del propio autor y su contexto, y la del texto⁴⁵⁰. Es decir, tomando en cuenta las reacciones que suscita la lectura del texto en la persona que lo lee o lo observa; junto a ésta intentaremos dar también un aporte de lo que el autor deseaba transmitirnos; pero esto siempre corroborado por el texto en cuestión, el texto entendido en su totalidad, y de su totalidad a lo fragmentario; aunque por momentos ponga un mayor énfasis en lo que el espectador experimenta ante una obra así⁴⁵¹.

ii) Preguntándole al lector: ¿Por qué Edipo?

Una pregunta a posteriori –después de la lectura de *Edipo Rey*- es saber qué es lo que ésta nos ha proporcionado, qué ha causado en nosotros, en cuanto espectadores. ¿Qué preguntas se hace aquel que lee *Edipo Rey* o es espectador de la obra? ¿Qué encuentra en ella que le atrae y que le hace sentir que la obra habla sobre sí mismo? ¿cómo comparte el espectador o lector esa complicidad con Edipo?

iii) Preguntando por el autor

Intentar saber cuál es la finalidad que ha querido Sófocles, de forma que nos preguntamos cómo entender la tragedia griega, cómo Sófocles se instaura como precursor o continuador de ella con una nueva lectura del mito de Edipo. ¿Cuál es el contexto histórico-social en el que la obra es representada? ¿Qué desea mostrar Sófocles al pueblo ateniense de su época⁴⁵²?

iv) Preguntándole al texto

Partir del texto, como totalidad y necesaria referencia, aunque nos topemos con inconvenientes, tales como la forma en que ha llegado hasta nosotros el texto en cuestión, por poner un ejemplo⁴⁵³. No debemos olvidar la coherencia textual, ni dejar de interrogarnos sobre cuál es la pregunta del

⁴⁵⁰ Que corresponde a lo que hemos llamado *textualidad* al desarrollar la filosofía de Francis Jacques en II, II.1 v. Aunque ciertamente éste no será un análisis “textológico” exhaustivo, por ciertas condiciones que iré mencionando en su debido momento.

⁴⁵¹ Es decir, la *intentio lectoris* de la que habla Umberto Eco. Él clasifica en *intentio operis*, *intentio auctoris* e *intentio lectoris* las tres posiciones posibles: o bien dándole una preferencia al texto, o bien a su autor, o bien a su lector; igualmente desarrolla diferencias entre *uso*, *interpretación* y *sobreinterpretación*, que se entrecruzan con las tres posiciones referidas más arriba. Cf. ECO (1992a), (1992b) y (1995),

⁴⁵² Aunque bien es cierto que no podrá ser un estudio histórico crítico, sí pretendo acercarme al contexto donde estas tragedias adquieren sentido.

⁴⁵³ Otra de las dificultades será el no poder hacer un análisis lingüístico detallado –propio del filólogo-, por la amplitud que esto llevaría –y el campo anexo al que se debería entrar; deberemos contentarnos con comentarios lingüísticos para algunos puntos más debatidos, y que estén directamente vinculados a nuestro tema.

texto, qué lo ha motivado –pregunta esta última que no hace referencia al deseo del autor, sino a un contexto y problemática desde el cual surge⁴⁵⁴.

Todo esto nos irá acompañando en nuestro camino, no lo abordaremos de forma separada, sino en la medida en que dichos elementos parezcan pertinentes y puedan fecundarse mutuamente. Y puesto que nuestro interés es la identidad y el reconocimiento, nos centraremos en intentar responder a dos preguntas centrales en las dos partes restantes de este apartado: ¿quién se cree Edipo?, ver cómo ha llegado a esta creencia y como ha ido cambiando –Construyendo a Edipo-; y en un segundo momento, ¿quién es Edipo? y ver qué tipo de elementos le han permitido reelaborar su identidad –Reconstruyendo a Edipo-. Sin embargo, teniendo en cuenta el dinamismo de los procesos identificatorios y de personalización, y la dinámica del reconocimiento entre estos dos apartados, existe una línea divisoria muy frágil, en algunos momentos difusa, que provoca el juego de construcción y reconstrucción de la identidad, de ahí que haya que entenderlos como las piezas de un puzzle que se va componiendo poco a poco.

3.3.2. Construyendo a Edipo

La pregunta en este apartado es ***¿quién se cree Edipo? ¿Cuál ha sido su proceso identificatorio hasta llegar a ser Rey de Tebas y cómo ha ido ocurriendo su paulatina transformación?*** Diferentes elementos forman parte de este primer trabajo identificatorio, que los subrayaremos como formas de identificación básicas.

i) Memoria⁴⁵⁵

Podemos extraer gracias a la forma en que recuerda Edipo los acontecimientos ocurridos desde su juventud una narración de su vida que tendría los siguientes elementos, que constituyen las creencias de Edipo⁴⁵⁶ al iniciar la obra, es decir, antes de interactuar con los otros personajes:

- a) Se llama Edipo, aunque no sabe de dónde procede dicho nombre.
- b) Es hijo de Pólibo y Mérope, podríamos añadir a este hecho el haber nacido en Corinto, pero no hay confirmación en el texto.
- c) Ha asistido a una fiesta, en la que una persona ebria le dice que él no es

⁴⁵⁴ Vale aquí la propuesta de Francis Jacques sobre el paradigma erotético, de interrogarnos con un autor a través del texto que se despliega entre el autor y el lector. Véase JACQUES (2007), pp. 107-130 “De la théorie du texte à la théorie de la lecture”.

⁴⁵⁵ Aquí simplemente hago un análisis rápido de las creencias de Edipo, de aquello que él recuerda y que pone en consideración de los otros. Iré señalando poco a poco las creencias que Edipo olvida, reprime o simplemente no ha relacionado.

⁴⁵⁶ No haré una distinción entre creencia y saber, que demandaría un análisis más riguroso; simplemente asumiré que “X sabe que p” implica que “X cree que sabe que p”. Es decir, que todo saber implica una creencia. Es en ese sentido que utilizaré aquí el término creencia.

hijo de quien piensa

- d) Ha hablado con Pólipo y Mérope sobre esto, mostrándose ellos ofendidos por la persona que dijo eso (c)
- e) Ha ido al Oráculo para saber si esto es cierto, pues le quedaba la duda.
- f) Ha recibido del Oráculo una profecía referente a que se acoplaría con su madre y mataría a su padre.
- g) Ha huido de Corinto para evitar el cumplimiento del oráculo. Aquí parece que Edipo ha perdido todo interés por saber si realmente es hijo de Pólipo y Mérope; y que acepta el hecho. Cosa curiosa porque Edipo siente que el oráculo no ha respondido su pregunta, pero sin embargo él deja de tener dudas acerca de ello. A lo largo de la trama, no volverá Edipo a dudar de sus orígenes, de que Pólipo y Mérope son sus verdaderos padres; sólo la llegada del mensajero de Corinto transformará esta creencia.
- h) Ha dado muerte a un hombre en el cruce de tres caminos⁴⁵⁷, y a otras personas más⁴⁵⁸. Esta parte resulta extraña. Yocasta en v. 752 ha dicho que eran 5 las personas que iban. Pero sabemos que sólo uno quedó vivo, que es quien cuenta la historia de los bandidos, en plural. Layo, el conductor y el heraldo –que son las personas que cuenta Edipo, aunque sólo el conductor y Layo le han violentado- serían tres, en el caso de que el heraldo y el conductor sean personas distintas; faltando un cuarto o incluso un quinto –esto si entendemos que cinco eran los acompañantes, excluido Layo- que parecen incluidos en el “*maté a todos sin excepción*” del v. 812, lo cual haría de Edipo un homicida terrible⁴⁵⁹. Una historia que, incluso contada con la verdad –“*Mujer, voy a decirte la verdad*” le dice

⁴⁵⁷ El cruce de tres caminos significaba la confluencia de dos rutas, la bifurcación de un camino para abrirse a otro; mientras que el cruce propiamente de dos rutas, hacía cuatro caminos. Sobre la referencia a la bifurcación de caminos de Delfos y de Daulia –el cruce de tres caminos donde ocurre el asesinato de Layo- y su significación con relación al oráculo de Delfos puede verse CAMERON (1968), pp. 10 y ss. donde se desarrolla la novedad hecha por Sófocles de situar la escena en ese cruce de caminos y no en Potnia, como lo había hecho Esquilo; allí se dan las posibles razones del cambio y la importancia que tiene Delfos para entender el relato. En concreto sobre la interpretación de este triple camino ver RUSTEN (1996), pp. 97-112. Incluye un mapa de estos caminos.

⁴⁵⁸ Para un comentario sobre lo ocurrido en este cruce de caminos ver GREGORY (1995).

⁴⁵⁹ GRAVEL (1980), p. 87 piensa que son sólo dos las personas que Edipo ha matado, y que Edipo utiliza una exageración verbal al usar el plural y no el dual, que según él habría bastado. Para él el heraldo, el conductor y el guía son la misma persona. Sin embargo, la referencia de Yocasta, citada más arriba, nos habla de cinco personas al menos, y que sólo una se salva. Sería, por tanto, más lógico pensar en un número mayor de muertes realizadas por Edipo, pues él mismo afirma que mató a todos –al parecer sin darse cuenta de aquel que escapó-. Otra posibilidad es pensar en que en verdad las personas que mató Edipo fueron sólo dos –Layo y el conductor- y que los otros huyeron. No parece verosímil que siendo 5 o 6 personas no hayan podido hacerle frente a Edipo, quien sólo tiene un bastón. Podríamos conjeturar que aquel que regresa a contar la historia, buscando de alguna forma justificar su huida, diga que fueron varios y no sólo uno los que atacaron a Layo. De esta forma, podría ser más verosímil la historia.

Edipo a Yocasta antes de iniciar su relato- no llega a ser clara.

i) Ha resuelto los enigmas de la Esfinge. Este es el punto de enlace con los personajes del Coro, Tiresias, Yocasta, Creonte, y es el rasgo que Edipo no deja de manifestar; las referencias a lo acontecido, sin embargo, no son explícitas, simplemente hacen referencias a la resolución de los enigmas de la Esfinge, y lo que ella significaba para el pueblo de Tebas: el pago con su sangre⁴⁶⁰.

j) Se cree extranjero en Tebas. Aunque no sabemos si Edipo creía haber nacido en Corinto, al menos sabemos que no se pensaba como nacido en Tebas, sino que se entendía como un extranjero en dicha ciudad.

k) Ha oído hablar de Layo, pero no lo ha visto. Éste es un punto difícilmente verosímil, pues las referencias de Edipo son muy vagas, y está íntimamente relacionado con las dos creencias siguientes: su coronación como rey (l) y su matrimonio con Yocasta (m). ¿Cómo haberse coronado Rey sin saber lo que le ha pasado al anterior? Pues Edipo al decir que nunca lo ha visto, parece pensar que simplemente el rey anterior abandonó el país, y nunca más regresó; es Creonte el que le dice sobre Layo: “Ahora está muerto”. Lo mismo para el caso del matrimonio, ¿cómo casarse sin saber siquiera la suerte del marido anterior? Sin embargo, en v. 703, Edipo le cuenta a Yocasta que Creonte, mandando por delante a Tiresias, dice que él es el asesino de Layo, presuponiendo que Yocasta sabe que él está muerto; creencia que no ha sido compartida antes con ella, sino que le viene de la referencia de Creonte.

l) Se ha hecho coronar como Rey.

m) Se ha casado con Yocasta. A Edipo parece no importarle conocer la historia de vida de su nueva esposa, parece no conocer el pasado de ella; no se ha preguntado por su anterior esposo, ya que no sabe de su muerte ni de la forma en que ésta ha sucedido. Pero también Yocasta parece de la misma actitud. Aunque Aristóteles nos ha dicho en su *Poética* que una trama debe ser verosímil, ¿podemos pensar que Yocasta no desea saber nada acerca del origen de Edipo? ¿No debemos pensar más bien que Edipo ha tenido que contar su origen? ¿Por qué entonces cree que Yocasta lo rechazaría por sus posibles orígenes humildes, si al parecer a ella no le ha importado eso, nunca se ha preocupado de preguntarle por su origen? ¿Cabe pensar que el solo hecho de haber podido dar solución al enigma de la Esfinge era suficiente?⁴⁶¹ Pareciera como si el buen linaje no necesitase

⁴⁶⁰ Se contrasta la sangre derramada por Edipo en el cruce de los tres caminos, y esa liberación de la sangre del pueblo -de la que la Esfinge era culpable- gracias a la ayuda de Edipo. Sobre la Esfinge puede verse las distintas leyendas sobre ella en CONSTANS (1974), pp. 29-35. Desde otro contexto interpretativo, puede verse MARINAS (2004b). Se entiende la esfinge como esa alegoría de la dimensión política del hallazgo psicoanalítico. Es la guardiana de la ciudad.

⁴⁶¹ Podríamos pensar –para hacer verosímil la trama, y que esto no contradiga con lo textualmente dicho- que Edipo deja Corinto, pero marcha con riquezas, que le permitirían hacerse apreciar por los demás, por los habitantes de Tebas, e incluso por Yocasta, quien no tendrá reparos para casarse,

de palabras, sino de la mera exterioridad.

n) Ha tenido con ella hijos y dos hijas⁴⁶²

El recuento de estas creencias –que se modificarán en contacto con los demás personajes, al igual que las creencias que tienen los otros personajes sobre la identidad de Edipo– nos pone ya en alerta de un hecho importante. Gran parte de las creencias de Edipo no han sido compartidas con personajes con los que pareciera evidente el tener que haberlas compartido –sus orígenes con Yocasta, por ejemplo⁴⁶³–. Sin ánimo de hacerle terapia a Edipo, nos queda la sensación de que él lleva la duda de sus orígenes consigo, como una represión acontecida después del oráculo recibido; como si el temor al incesto y al parricidio hubiese hecho olvidar la razón principal de su visita al oráculo. De tal modo, que el olvido de sus orígenes era una forma de evitar el cumplimiento del oráculo.

Otro de los olvidos significativos es su propio cuerpo, y que sin embargo, su propio nombre se lo recuerda: Edipo es “el de los pies hinchados”, como uno de los posibles significados de su nombre. Sin embargo, él ha olvidado este hecho, y desea no recordarlo porque significa para él un viejo dolor –v. 1033–. Sobre el tema del cuerpo, volveremos más adelante; nos bastará simplemente en esta parte darnos cuenta de la selección de los recuerdos de Edipo, algunos compartidos, otros ocultos, otros reprimidos u olvidados; otros revividos con total vivacidad, como el episodio en el cruce de los tres caminos. Esta memoria y estos olvidos cuando se confronten con los demás personajes irán completando y reestructurando el sistema de creencias que Edipo tiene, de forma que tenga los elementos necesarios para reactualizar su propia identidad⁴⁶⁴.

pues supondrá un origen noble, por parte del que cree extranjero. En v. 540 dice Edipo recriminando a Creonte “¿No es cosa de locos tu propósito de asaltar sin apoyo y sin amigos el poder que se obtiene sólo con riquezas y seguidores?”. La trama no nos cuenta cómo se ha dado el paso de la resolución del enigma de la Esfinge a la coronación de Edipo como rey; no sería ilógico pensar en una presentación de Edipo como el hombre sabio y rico, que consigue el apoyo de los otros con riquezas y seguidores, como él mismo lo dice. También podría venir la riqueza de Edipo por una recompensa al haber librado al pueblo de la Esfinge. Cf. CONSTANS (1974), p. 31.

⁴⁶² Philip Vellacott sostiene que Sófocles escribe la obra en dos niveles de lectura, uno el que cualquier persona puede acceder, y otro, el que un lector cuidadoso puede hacer. Este segundo nivel llevaría a la afirmación de que Edipo está consciente de su verdadera relación con Layo y Yocasta incluso desde el momento de su matrimonio. Argumenta a partir de elementos que parecen ilógicos en la obra, generando preguntas insolubles si no se parte de la hipótesis del total conocimiento por parte de Edipo. Si su hipótesis fuera correcta, la adscripción de las creencias de Edipo serían otras a las he presentado. En VELLACOTT (1971). Esta hipótesis la desarrolla a lo largo de toda su obra.

⁴⁶³ Podríamos aceptar que no contase el acontecimiento del encuentro en el cruce de tres caminos, por razón de ocultar unos asesinatos, pero no parece lógico el ocultar sus orígenes.

⁴⁶⁴ “La memoria en efecto, que culmina en esta forma suprema de reconocimiento, no es solamente reconocimiento de una cosa pasada sino reconocimiento de sí mismo. [...] El pasado que se creía perdido para siempre es susceptible de visitar de nuevo la conciencia presente: finalmente uno olvida menos de lo que cree y de lo que teme” en RICOEUR (2002), p. 91. Véase en este mismo artículo las pp. 87-91; además GREISCH (2001), pp. 285-323. Al finalizar *Shutter Island*, el protagonista Teddy Daniels (Leonardo di Caprio) finge no haberse curado, con el fin de que sea sometido a un procedimiento quirúrgico –algo así como una lobotomía– que haga que se olvide

Podríamos, sin embargo, formular una hipótesis que pudiera dar cuenta de los olvidos en la memoria de Edipo. Nicole Loraux en su *Ciudad dividida*⁴⁶⁵ se pregunta si es requisito para la reconciliación la memoria o el olvido. En nuestra época actual la balanza se inclina sobre la memoria, de modo que conociendo la historia nos prevendría de repetirla; pero cosa distinta sucede en la Atenas del siglo V a.C. donde el olvido fue la base de la estrategia de esta ciudad para restablecer su unidad. ¿No podríamos imaginar a Edipo haciendo igual uso del olvido al asumir el poder? ¿Ligar el poder con el olvido? Aunque es irrazonable en la obra este acuerdo entre olvido y poder, no nos alejaría mucho de los vacíos que parecen incomprensibles de otro modo; y podríamos pensar en la peste provocada por los dioses como ese correctivo, como el restablecer la memoria de los muertos –tema que quedará más ampliamente planteado en Antígona– para una vivencia armoniosa dentro de la polis.

Pero la memoria no está asociada simplemente a recordar o no determinados acontecimientos, sino que está ligada además a un propio reconocimiento de la responsabilidad personal, como se ve con claridad en el cumplimiento de una promesa. Edipo ha prometido hacerse cargo del peso que es para la ciudad el afrontar la peste; ha prometido dar con el causante de todo esto, que es el asesino de Layo; y se ha comprometido a que se haga justicia con éste. ¿Cambia en algo su posición al enterarse de la verdad?

Como Ricoeur lo ha desarrollado, la promesa consiste en una obligación no con uno mismo, sino con el “alocutor”, aquel que se convierte en el beneficiario de mi promesa. Y a lo que se compromete el “locutor” es a dar o hacer, no a experimentar emociones, o sentimientos o pasiones. En relación a la identidad y la promesa, la promesa sería como esa fidelidad a quien se es, a su identidad. La palabra dada es la forma de mantenerse con aquella identidad dadora de la palabra. Así, Edipo a pesar de los cambios, cumple con la “promesa de la promesa”, que es su promesa o compromiso más radical: esa capacidad de constancia, de mantenimiento de sí. Es una identidad que se mantiene “a pesar de”. Entre los amigos, esto es la fidelidad⁴⁶⁶.

ii) La Alteridad

Pero ¿qué es lo que creen los otros sobre Edipo, antes de interactuar con él? Me referiré sólo a algunos personajes, que me parecen más significativos. Tales son los casos del mensajero de Corinto y del pastor de Layo.

- El mensajero de Corinto

El mensajero de Corinto tiene las siguientes creencias sobre Edipo:

de todo lo acontecido –el asesinato de sus tres hijos por parte de su esposa, y homicidio perpetrado a ella, por parte de este personaje; ya que no puede soportar sus recuerdos.

⁴⁶⁵ LORAUX (2008a). Sobre este mismo tema del olvido, puede verse el prólogo a LORAUX (2008b) que A. Iriarte hace, conteniendo una magnífica presentación de la obra de la autora: pp. 5-28.

⁴⁶⁶ RICOEUR (2005a), p. 208.

- a) Recibió a Edipo de un pastor de Layo en el Citerón.
- b) Le desató los pies a Edipo, pues los tenía perforados.
- c) Se le llamó a Edipo por esta causa, aunque no sabe a ciencia cierta quién le puso ese nombre.
- d) No sabe si vive aún ese pastor que le entregó a Edipo.
- e) Entregó el niño recién nacido a Pólibo y Mérope, que no tenían hijos propios.
- f) Piensa que Edipo sabe la verdad sobre su origen.
- g) No sabe por qué Edipo no ha vuelto a Corinto. Por lo que no sabe tampoco del oráculo, que ha sido la causa de este alejamiento.
- h) Edipo es el Rey de Tebas, de ahí que lo vaya a buscar al palacio, y pregunte por él como rey.
- i) A Edipo le interesará saber de la muerte de Pólibo
- j) Edipo podría estar interesado en ser nuevo rey en Corinto.
- k) Edipo podría favorecerlo si acepta ser rey.

El desconocimiento de que Edipo no sabe la verdad de su origen y del oráculo dado a Edipo hacen que el mensajero se exprese sin ningún tipo de restricción para hablar de lo que sabe ante Edipo; no ha ocultado ningún detalle, sino que más bien ha hablado demasiado claramente – incluso de forma brutal, como lo siente Edipo cuando le recuerda las marcas de sus pies-.

Ninguna de sus creencias le puede hacer presumir que el mensaje que trae es revelador y decisivo para Edipo, tanto que Yocasta al escucharle ha sido capaz de reconstruir toda la historia, sin necesidad de la llegada del pastor⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ No hace falta esperar al pastor, porque ella fue la que le entregó el niño a dicho pastor, y por tanto completa el círculo de la entrega, del paso de mano en mano de Edipo. No le interesa ya el testimonio del pastor para decidir si es Edipo el asesino de Layo; lo asume como un hecho, ante el cumplimiento de la otra parte del oráculo dado a Edipo –el oráculo dado a Layo no habla del incesto-; para ella resulta más dañino el hecho del incesto que el parricidio. Yocasta no temía ya del oráculo, pues éste no se refería a ella; sin embargo, esta omisión le resultará cara. Charles Segal señala la diferencia entre los tres oráculos que se mencionan en la obra –el dicho por Creonte sobre el asesino de Layo; el dicho por Yocasta sobre Layo y el recibido por Edipo- afirmando que el de Edipo es el único recibido por el propio sujeto a quien se dirige el oráculo. De ahí que éste sea el que contenga más claramente las profecías. Cf. SEGAL (2001), p. 89.

- El pastor de Layo

Las creencias sobre Edipo, por parte del pastor son las siguientes:

- a) Edipo es el asesino de Layo. Hemos dicho que quizás ha hablado de bandidos en plural, por miedo a represalias.
- b) Edipo es el nuevo rey de Tebas. Conoce su nombre⁴⁶⁸.
- c) Edipo está casado con Yocasta.

Curiosamente, aquel que le revelará la verdad a Edipo, y que hará que las piezas encajen no sabe más de él⁴⁶⁹. Al menos, no puede comprenderlo como referente de aquel niño que tenía trabadas las articulaciones de los pies, recibido de Yocasta para evitar que se cumpla el oráculo que decía que él mataría a su padre, y entregado por compasión al pastor –ahora mensajero- de Corinto para que se lo llevase a su país⁴⁷⁰. El pastor es el ejemplo apropiado para mostrar el trabajo de coreferencialidad a través de la dialogicidad, en términos de F. Jacques; de forma que a través de un trabajo simbólico –y en esto estamos de acuerdo con Foucault- se procede a dar referencialidad a nuestro discurso y por tanto a nuestras creencias.

Algunas de las creencias del mensajero –aquellas que identifican a Edipo con el niño recibido en el Citerón- se enlazan con las del pastor –que reconoce en Edipo al asesino de Layo y al esposo de Yocasta- haciendo que confluyan en un mismo referente, labor de co-referencialidad que proporcionará a Edipo su identificación. Labor de identificación realizada ya por Yocasta, sin la ayuda del pastor; y de un modo totalmente admirable, realizada muy al comienzo por Tiresias, quien dice más bien haberlo olvidado⁴⁷¹, una vez que lo vio claro –v. 318-.

⁴⁶⁸ Asumimos que sabe el nombre del nuevo rey.

⁴⁶⁹ Incluso c) es dudoso, pues no queda claro cuál es el orden de los acontecimientos –en este caso, la coronación de Edipo y su matrimonio.

⁴⁷⁰ Nos encontramos una vez más con la incomprensión del oráculo pronunciado. El pastor sabe de ese oráculo dicho a Layo, y sabe que Edipo ha matado a Layo. Sin embargo, no ha hecho la conclusión lógica de pensar que Edipo es ese niño. Quizás porque, al igual que Yocasta y Edipo, piensa que un oráculo puede evitarse. No podemos descender hasta el examen de los presupuestos de estas creencias, pero si lo hiciéramos veríamos que esta presuposición está presente en la obra, no sólo de modo explícito, como lo muestra la huida de Edipo, o la entrega del niño para que lo dejen morir, sino en otras acciones como la que se ha mencionado del pastor.

⁴⁷¹ Este olvido no siempre se ha entendido; algunos lo han traducido por *Estoy perdido* –como Hölderlin (*Bin ich verloren*) – y parece más bien querer decir como “guardar en la memoria” más que olvidar propiamente. Y sería un modo de indicar a Edipo, por parte del propio Tiresias, lo inútil que era hacerlo venir porque no entendería nada. De ahí que se comprenda este silencio guardado por tantos años, pues no le hubieran creído, como ocurre con Edipo una vez que éste le dice la verdad. Necesitará de pruebas, de testigos, de investigación, y Tiresias sabe ya que la verdad se sabrá, pero que para entenderla, el camino deberá ser otro. Aunque en realidad su

Al parecer la mención del asesino de Layo, por parte de Edipo, le ha recordado ese saber que ha estado oculto, y que en su momento había sido contemplado por parte de Tiresias. Ante la presencia de Edipo todo vuelve a ser claro nuevamente.

iii) Poder

Foucault ha señalado a Edipo como aquel que busca el poder, como aquel que lleva a cabo unas prácticas de poder vinculadas a las del saber; el saber, por tanto, orientado siempre hacia el poder. Aunque las referencias hechas por Foucault sean correctas, hace falta analizar los olvidos de Foucault sobre este tema –es decir, los pasajes del propio texto que, a mi parecer, no se ajustan a tal descripción- para poder adscribirle esta identidad a Edipo.

Una primera objeción ante Foucault es que Edipo deja Corinto, a pesar de ser el heredero del trono; sin duda, le es más importante el evitar el incesto y el parricidio que la búsqueda por conservar el poder, un poder futuro, pero poder a fin y al cabo. Poder que rechazará nuevamente cuando el mensajero venga con la noticia que lo desean como rey; nuevamente el deseo de incumplir el incesto es más fuerte que la búsqueda de poder, del poder político⁴⁷².

Pero donde parece más evidente es en la preocupación ante todo de buscar su origen, de apartarse de saber si es o no el asesino de Layo –lo cual le provocaría el destierro y en consecuencia la pérdida del trono- por saber quiénes eran sus verdaderos padres. Imaginémosnos que la historia fuese distinta, y que al final Edipo se encontrara siendo descendiente de esclavos –Él no sabe que es el hijo de Layo, él no sabe que es hijo de Yocasta y que ha cometido incesto; así que puede esperar cualquier respuesta sobre su origen. De ahí que esta búsqueda no sea lógicamente la que le conduzca al asesino de Layo, o a descartar o probar que él lo es.

Sin duda el tema del poder –y el de las riquezas, que corre paralelo- está presente en Edipo, en momentos de su búsqueda, pero está antes que él una voluntad de saber que no está vinculada directamente a la del poder, sino que está vinculada con su propia identidad: voluntad de saber quién se es. Ciro Alegría lo expresa así:

“Edipo anda detrás de una verdad y, a cada indagación y conjetura que hace, le salen al paso indicios de otra verdad extraña y sin embargo mucho más concerniente que la buscada, porque le habla del origen de la misma búsqueda, lo destruye como buscador y lo revela como el buscado. [...] Avanza hacia ella [la investigación] no obligado por su entendimiento, sino como una preocupación en

presencia, la de Tiresias, desencadena una serie de encuentros, que serán los que conduzcan hasta la verdad.

⁴⁷² Podría pensarse en este último caso, que puesto que ya es rey en Tebas, el otro reinado no mejoraría su posición; que ya tiene bastante poder. Sin embargo, el texto no es sugerente al respecto; se impone el hecho de su rechazo tajante a volver a Corinto mientras su madre viva. La añoranza de una vuelta a Corinto solamente la muestra Edipo señalando que “es dulce ver los rostros de los padres”, no hace mención del poder en ningún momento.

*cierto sentido innecesaria, disfuncional, casi como una curiosidad malsana. El rigor que lo obliga es, en todo caso, la necesidad de conocerse a sí mismo en sus relaciones con los demás.”*⁴⁷³

Por esto, no es necesario olvidarnos de Edipo como propone Foucault, sino que es necesario aprender de él; muy posiblemente sea oportuno, sí, el establecer a través de los relatos que propone Foucault –y en eso le damos la razón⁴⁷⁴– una vinculación presente en Edipo entre saber y poder, pero no limitarlo simplemente a ésta. Edipo es más que poder⁴⁷⁵. Estoy de acuerdo con Foucault en que se trata de una búsqueda de la verdad –y no es el tema primordial el incesto o el deseo– pero una búsqueda de la verdad no motivada por el poder; al menos no siempre, ni la más importante.

iv) Búsqueda

Podemos caracterizar el proceso identificatorio como una búsqueda, como se ha apuntado más arriba. Poco importa si en un primer instante esta búsqueda está originada por una voluntad de poder como nos propone Foucault, lo importante es constatar que esta actitud básica, primaria de buscador es el componente primordial de nuestro propio proceso de identificación y personalización. Edipo es ejemplo de *homo interrogans*, de *anthropos éroton*.

No es una búsqueda solitaria, como también lo piensa Foucault, que refiere al saber de Edipo como un saber aislado –Foucault hace referencia al hecho de haber “recuperado” la ciudad con su sabiduría ante la Esfinge, porque Edipo es *sofos*, sabio– sino que olvida precisamente que es él el encargado de realizar esta investigación, y que como bien lo ha mostrado Foucault, esto se lleva a cabo por medio del recurso al símbolo⁴⁷⁶, a la necesidad de las dos partes para el reconocimiento; el saber de Edipo, en lo que concierne a la búsqueda o búsquedas que se plantean en la obra, es un saber dialógico. Veamos cómo realiza esta búsqueda Edipo:

⁴⁷³ Ciro Alegría en la introducción a Sófocles (1996), p. 22-23.

⁴⁷⁴ Especialmente, cuando invoca el poder libranos de esas relaciones de poder instauradas en el seno mismo de las familias, en ese nivel micro: “El problema es de saber si podemos, en el régimen actual, transformar en los niveles microscópicos –de la escuela, en la familia– las relaciones de poder, de tal forma que, cuando haya una revolución político-económica, no nos encontremos después las mismas relaciones de poder que encontramos ahora” En FOUCAULT (1994b), p. 643, correspondiente a la mesa redonda posterior a las conferencias.

⁴⁷⁵ Aunque ciertamente no podemos negar que lo sea. Foucault dice: “Edipo no somos nosotros, son los otros. Edipo es el otro. Y Edipo es precisamente ese gran Otro que es el médico, el psicoanalista. Edipo es, si lo quieren, la familia en cuanto poder. Es el psicoanalista como poder. Este es Edipo” en IB., p. 625.

⁴⁷⁶ “El ciclo está cerrado. Se ha cerrado por una serie de acoplamientos de mitades que se ajustan unas con otras. Es como si toda esta larga y compleja historia del niño que es al mismo tiempo un exiliado debido a la profecía y un fugitivo de la misma profecía, hubiese sido partida en dos e inmediatamente vueltas a partir en dos cada una de sus partes, y todos esos fragmentos repartidos en distintas manos. Fue preciso que se reunieran el dios y su profeta, Yocasta y Edipo, el esclavo de Corinto y el de Citerón para que todas estas mitades y mitades de mitades llegasen a ajustarse unas a otras, a adaptarse, a acoplarse y reconstruir el perfil total de la historia” IB., p. 559.

- La búsqueda de sus orígenes

En un primer momento, nos encontramos con el joven Edipo que se ve confrontado por un borracho que le dice que él no es hijo de Pólipo y Mérope, a quienes cree sus padres. Y después de un primer intento aclaratorio confrontándolos directamente, decide preguntarle al oráculo para poder salir de dudas. Sin embargo éstas no se aclaran, sino que se convierten en preocupación y angustia por no cometer el parricidio y el incesto que el oráculo ha sentenciado. Olvidándose de esa búsqueda por sus orígenes, deja Corinto para evitar el cumplimiento de la profecía.

Es importante hacer notal cómo esta búsqueda por sus orígenes abre el camino de esa “crisis” por la que atraviesa Edipo, y que, de alguna manera, genera este largo proceso de recomposición de la identidad. No saber quiénes son mis padres, no saber de dónde procedo, son el tipo de cuestiones que afectan radicalmente a una persona. La posibilidad de ser adoptado le genera a Edipo este desasosiego, que podríamos asociar a la violencia que queda manifiesta en el encuentro de Layo y su corte, en el cruce de tres caminos.

- La búsqueda de la curación del pueblo

La primera constatación que nos propone Sófocles, es pensar en un rey interesado en el bienestar de su pueblo, a quienes se dirige como un buen padre lo haría; ve sus sufrimientos y está enterado de la peste que asola a Tebas, haciéndola infértil, unidad de la naturaleza y los seres humanos. Para lo cual envía a Creonte a preguntarle a Delfos sobre el modo de solucionar este problema. De allí surge esa nueva búsqueda, que es la del asesino de Layo, para poder curar al pueblo de la peste.

- La búsqueda del asesino de Layo

Ahora se encuentra Edipo ante una nueva tarea. ¿Cómo resolverla? ¿Qué datos le ha proporcionado el oráculo? Creonte afirma que *“el dios manda que haya venganza contra sus asesinos”*; aquí usa Creonte el plural, lo cual nos indica que se mezcla por un lado el mandato de venganza por parte del oráculo y la creencia de Creonte de que fueron varios los asesinos; esta mezcla hace que Edipo no se sienta aludido.

El paso siguiente es saber dónde están esos asesinos, a lo que Creonte, afirmando que también se lo ha dicho el oráculo, responde que en esta tierra. Y cuando pregunta Edipo por si ha quedado alguien para informar de este hecho, Creonte le dice que todos murieron, pero sólo uno se salvo y pudo decir una sola cosa. Ahora Edipo se centra en lo que dicha persona ha dicho: que fueron bandidos los que lo mataron; no uno, sino una banda. Y a partir de allí, Edipo deriva hacia la idea de una conspiración para asumir el poder; en todo caso, dice Creonte, no se

pudo hacer justicia porque la Esfinge les obligó a descuidar lo oscuro y fijar la mirada en las cosas urgentes –v. 131-. Edipo, quizás por el recuerdo de la proeza ante la Esfinge, responde que va a aclararlo todo, desde el inicio, pues esto es pensar en su propia protección, ya que el asesino de Layo podría levantar contra él su mano sanguinaria.

Dos circunstancias que llaman la atención:

- a) Edipo ha dejado sin proseguir el dato proporcionado por Creonte de que existe un testigo de lo ocurrido.
- b) Edipo al pensar que el asesinato ha tenido lugar para ocasionar una crisis de gobierno, tendría que haberse dado cuenta que el beneficiario ha sido él mismo, y no otro.

Quedémonos con la primera, con el hecho de que Creonte le ha dicho que hay un testigo. Edipo no ha prestado atención a este hecho, sino que ha desviado su atención hacia lo que éste ha dicho y no hacia la persona misma. ¿Hay que ver aquí un lapsus freudiano? ¿Un olvido intencional? Edipo no parece ser tan buen investigador como cree serlo; pues, como veremos más adelante, la búsqueda por el testigo será tomada muy en cuenta más adelante.

Ante la falta de datos –es decir, olvidando este dato-, Edipo se vuelve hacia el coro y habla en plural; será un trabajo colectivo, le pide que ellos aporten datos pues, dice el propio Edipo: “no cuento con el menor indicio”. Y ante la maldición hecha por Edipo, el coro habla indicando al Apolo, al que ha pronunciado el oráculo, como aquel capaz de decir el nombre del asesino –el coro se refiere a éste en singular-; ante lo cual Edipo sostiene que si bien es cierto, no se puede forzar a los dioses a hablar. ¿Qué hacer entonces? El coro ofrece un segundo consejo: llamar a Tiresias, que es capaz de ver claramente las cosas. Edipo también había pensado en él, y lo ha hecho llamar y se extraña que tarde tanto⁴⁷⁷. Pero antes de la llegada del adivino, el coro le ofrece otros datos: que el que mató a Layo fue un caminante –hay dudas sobre el singular o plural utilizado por el coro-; y a continuación dice Edipo que eso ha escuchado, pero que no hay testigos.⁴⁷⁸

Con la llegada de Tiresias y su primera negativa, Edipo lanza una hipótesis descabellada: ha sido Tiresias el autor intelectual, y no el material, porque Tiresias es ciego. Tras lo cual, la investigación del asesino de Layo debió llegar a su fin, puesto que Tiresias ha dicho que el

⁴⁷⁷ Aunque aquí no se podrá desarrollar, la obra presenta un paralelismo entre Tiresias y el pastor de Layo: la espera, la reticencia para decir lo que cada uno sabe, las amenazas, una serie de palabras que aparecen en ambos pasajes, etc. La gran diferencia está, claro, en que esta vez Edipo escucha al pastor y acepta su testimonio, y no, como en el caso de Tiresias, donde se niega a aceptar su declaración.

⁴⁷⁸ Difícil la interpretación literal del texto, donde se discute si la frase no habla más bien de que nadie ha visto a la persona que lo ha visto –el asesinato-. Así traduce Bollack el verso 293: “Je l’ai entendu dire aussi; mais l’homme qui l’a vu, personne ne le voit.” en BOLLACK (1995).

asesino de Layo es el propio Edipo; e incluso le afirma que tiene las más repugnantes relaciones con los familiares más cercanos, y que no ve hasta dónde se ha hundido en la vergüenza. Tiresias le pregunta si sabe quién le engendró e incluso referirá que, aunque Edipo lo considere una persona que habla locuras, a sus padres les parecería correcto lo que él dice. Ante esta afirmación Edipo le preguntará por sus padres, y nuevamente Tiresias le responderá con palabras que Edipo no alcanza a comprender: El día de hoy te engendraré y te destruiré. Esta frase sintetiza la labor de identificación y de personalización que llevará a cabo Edipo, pues Edipo nacerá en este día –sabrás quién es- y su anterior identidad será destruida.

Antes de marchar, Tiresias hace una descripción del hombre que está buscando Edipo –habla de un hombre, en singular:

- a) Ese hombre está en Tebas
- b) Es un extranjero, un inmigrante pero se demostrará que ha nacido tebano.
- c) Este cambio no le alegrará a dicho hombre.
- d) De vidente saldrá ciego.
- e) El rico resultará mendigo, que caminará con un bastón hacia un país extraño.
- f) Se mostrará que vive con sus hijos como hermano y como padre.
- g) Que es a la vez hijo y marido de la mujer que lo engendró.
- h) Que comparte la mujer con su padre y es también su asesino.

Y al final le dice Tiresias a Edipo que entre en casa y que piense en lo que acaba de decir, esto es, en las características que ha dicho del asesino de Layo.

Ante esto, ¿por qué Edipo no se reconoce? Algunos han querido superar esta pregunta aludiendo que Edipo ya se había alejado de la escena, pero esto no resulta coherente, pues Tiresias le dirige la palabra a Edipo de forma directa: “*Entra a tu casa y piensa en lo que he dicho*”.

Sin embargo, no parece que tengamos que concluir fácilmente que estos datos reenvían como referente a Edipo. De h) no se deduce que el asesino de Layo sea su hijo; lo que nos dice es que ese asesino es el asesino de su padre; podríamos pensar en un doble homicidio, las características presentadas por Tiresias lógicamente no tienen que relacionarse inmediatamente con el asesinato, sino con el asesino. Los otros datos sólo proponen la imagen de alguien que nació en Tebas, pero

no lo sabe él, o no lo sabe la gente (este punto es ambiguo), le ocurrirá la desgracia de quedarse ciego, de perder su riqueza, desterrado –cosa que parece lógica, si llega a descubrirse al asesino, pues la pena más leve es el destierro-. Lo que queda difícil de entender, es que Edipo no haya relacionado las referencias al incesto y al parricidio, pero esto, como hemos dicho, se debería a que Edipo, después del oráculo, ha olvidado las dudas sobre su origen y se ha aferrado a la idea de que Pólipo y Mérope son sus padres.

- La búsqueda del conspirador

Edipo, sin meditar por lo dicho por Tiresias, desoyendo sus consejos –encontrar su identidad en la intimidad de la casa⁴⁷⁹- se pregunta ahora por los componentes de un supuesto complot contra él, y no le queda duda de que Creonte es el culpable. De un plano judicial –la búsqueda del asesino- se pasa ahora a un plano político-. El tema del poder y las riquezas se muestra en su momento más importante. Edipo piensa que todo esto se trama en contra suya y debe resolver esta nueva investigación. Es el encuentro entre Creonte y Edipo; éste le increpa el supuesto deseo de hacerse con el poder a través de la acusación de Tiresias; Creonte parece menos interesado en lo que Tiresias ha dicho sobre Edipo –*Si él dijo tal cosa, tú lo sabrás*, le dice Creonte. Y más bien se centra en hacer entender a Edipo que su pensamiento sobre la conspiración es errático. Para lo cual pide ser el que lleve a cabo las preguntas; Edipo acepta, pensando que se va a referir al asesinato –*“No me vas a atrapar como asesino”* v. 576, sin embargo, lo que hace Creonte es defenderse, haciéndole ver a Edipo que ya tiene el poder que quiere sin necesidad de ser rey y estar pendiente de acciones en su contra. Sin embargo, Edipo no entiende este razonamiento, y sólo será Yocasta la que zanje esta búsqueda de conspiración, haciéndole aceptar a Edipo el juramento que Creonte acaba de hacer ante los dioses.

- La búsqueda del testigo

La búsqueda del asesino de Layo ha quedado en suspenso, y la búsqueda del conspirador ha llegado a su fin –sin referente, claro está-. En la conversación entre Edipo y Yocasta, en ese afán de esta última por hacerle perder el miedo a Edipo de las palabras de los adivinos, le cuenta la profecía de Layo, y algunos datos de la muerte de éste:

- a) Que le fue vaticinado a Layo que moriría a manos de su hijo, quien pronto iba nacer de Yocasta y él.
- b) Que fue muerto por unos bandidos extranjeros.
- c) Que esto sucedió en el cruce de tres caminos.

⁴⁷⁹ Sobre este tema volveremos más adelante, cuando hablemos en III.3, iv) Intimidad.

- d) Que Layo le hizo trabar las articulaciones de los pies.
- e) Que lo hizo arrojar a un sitio escabroso.
- f) De esta forma no se cumplió la profecía.

Esta narración es extraña. Podría Yocasta haber narrado toda la historia del niño de forma seguida y no intercalar la referencia al asesinado, en medio de ella. Es más, podría haber bastado simplemente la referencia de la muerte del niño, para dejar constancia de que no se cumplieron los vaticinios del adivino. Sin embargo, a pesar de esta narración extraña en su forma, guarda contenidos desconocidos para Edipo hasta ahora.

Edipo: *Lo que acabo de oír, mujer, cómo me altera el alma, me retumba en la mente*

Yocasta: *¿Qué preocupación tienes que te sobresalta?*

Este pequeño diálogo vv. 725-728 pone en consideración lo profundo que ha quedado dentro de sí las palabras de Yocasta. Del relato anterior, si comparamos con las creencias que tenía Edipo al comenzar la obra, vemos que la única coincidencia es la del lugar donde Edipo ha realizado también un asesinato: el cruce de tres caminos; la referencia al oráculo de Layo queda descartada pues a continuación se dice que ese niño ha sido arrojado para morir⁴⁸⁰.

Así que Edipo inicia un nuevo interrogatorio, ahora sobre las circunstancias que rodean la muerte de Layo: la región donde tuvo lugar, el tiempo transcurrido desde ese hecho, los rasgos físicos de Layo⁴⁸¹. Y es aquí donde entiende que lo dicho por Tiresias –que él es el asesino de Layo, era cierto: “*El adivino no era ciego*”, pero esto aún como un presentimiento. Sigue su interrogatorio sobre el número de personas que le acompañaban a Layo esta vez, al igual que la referencia al carruaje en el que iba Layo.

Ante todos estos datos abrumadores, Edipo le pregunta a Yocasta por la persona que le ha contado del asesinato, y aquí vuelve a

⁴⁸⁰ Sin duda, tendríamos que pensar que Edipo podría haberse emparentado con el relato a través de la referencia a las trabas que se le pusieron en los pies; pero nuevamente Edipo no se reconoce en su propio cuerpo; y no será hasta más adelante, cuando se le señale el cuerpo como testigo –tema que como he dicho, será desarrollado más adelante, en III.3, iii) Cuerpo, que Edipo, con dolor, se hará consciente de sus marcas y de lo que ellas aportan en el proceso identificatorio. Otro punto de vista es pensar, teniendo en cuenta que Yocasta intercala la escena del cruce de caminos entre la narración del niño, que Edipo una vez oído esta referencia del lugar, haya dejado de prestarle atención a lo que Yocasta dice a continuación, y que al menos hubiera merecido una aclaración por la “similitud” de las marcas. Así lo sostiene VELLACOTT (1967), pp. 109-125.

⁴⁸¹ Curiosamente aquí si recurre Edipo a características físicas para identificar a Layo con aquél que él ha asesinado.

aparecer aquel testigo que Edipo había en un primer momento olvidado o menospreciado, quizás. Éste es un esclavo, que decide ir a pastear lejos de la ciudad una vez que ve a Edipo tomar el poder. La única esperanza que le queda a Edipo es que este pastor vuelva a decir lo mismo que Yocasta en b), es decir, que fueron unos bandidos y no una sola persona los que mataron a Layo, de ahí que lo manden llamar para ratificar su testimonio.

- La búsqueda de los padres de Edipo

Mientras esto acontece, esto es, la venida del pastor, la búsqueda del asesino de Layo queda en suspenso. Y aparece un nuevo personaje, que no es consecuencia de una secuencia lógica, surgida de la investigación, sino que es traído por el destino: un mensajero de Corinto, patria supuesta de Edipo, trayendo el mensaje de la muerte de Pólipo y el deseo de que Edipo sea el nuevo rey. Esta noticia vuelve a traer el tema de la adivinación y el cumplimiento de las profecías, pues parece que no se ha cumplido la profecía hecha a Edipo, mas éste guarda temor a que la otra parte de ella se cumpla.

Y es aquí donde el mensajero pondrá al descubierto el hecho de que Edipo no es hijo de Pólipo y Mérope, dando paso a la búsqueda de los padres de Edipo, que forma parte de la búsqueda de su propia identidad. Nuevamente un interrogatorio toma lugar a iniciativa de Edipo, indagando por su origen: de dónde venía, dónde fue encontrado, qué rasgos tenía cuando se le encontró⁴⁸², de manos de quién lo recibió, y de si vive aún tal persona. A esto último el mensajero no puede dar razón, pues él viene de Corinto y no está enterado de la vida en Tebas. ¿Quién podrá responder a esto? Es el coro, que conoce o recuerda la historia, quien señala al parecer dicha persona es la misma que se ha mandado llamar; pero que, en todo caso, una mejor información puede venir de boca de Yocasta. Ella, entendiéndolo todo –la referencia al Citerón, a los pies atravesados del niño, al pastor son más que suficientes- pide más bien para que Edipo no continúe con esta búsqueda.

Edipo ha retomado la iniciativa de esta búsqueda por sus padres, olvidada hace mucho tiempo ante el temor al parricidio y al incesto. Ahora, con los indicios que tiene a mano, no quiere dejar pasar nuevamente la oportunidad de saber quiénes son sus verdaderos padres, su origen biológico. Edipo se enfrenta a Yocasta con duras palabras: “No quiero volver a oír que no puedo investigar ni saber”; “Ojalá no sepas nunca quién eres” – responde Yocasta.

Esta búsqueda llega a su fin con la llegada del pastor, quien, ante la insistencia y amenazas de Edipo, le descubrirá como hijo de Layo y de Yocasta. Esa primera búsqueda, esa inquietud abierta hace tantos años

⁴⁸² A pesar de que aquí Edipo recuerda las heridas en los pies, éste no es capaz de relacionar el relato ofrecido por Yocasta con el suyo propio.

atrás, por fin tiene su conclusión; pero esta conclusión, que le abre a la verdad sobre sus orígenes, será el fin también de un proceso de identificación personal.

Edipo sería esa persistencia del buscar, sería ejemplo de la inteligencia humana que no se detiene hasta haber resuelto un enigma – el episodio de la Esfinge, tan invocado por Edipo y los otros, cobra aquí su mayor sentido: la respuesta daba por Edipo de forma genérica –el hombre– se transforma en una respuesta individualizada, singularizada: el enigma es él mismo⁴⁸³

3.4. RECONSTRUYENDO A EDIPO

Queda por preguntarnos quién es Edipo y cuáles han sido los elementos no sólo de identificación sino también de personalización; cómo se ha dado el paso de individuo a persona, como propone Francis Jacques; o cómo se ha ido distanciando la mismidad de la ipseidad en términos de Ricoeur. He dicho anteriormente, que estos son procesos donde los elementos ya mencionados: Memoria, Alteridad, Poder y Búsqueda, han tenido también su colaboración en este proceso continuo de identificación y personalización. Quisiera centrarme en estos otros elementos que deseo subrayar como los más importantes.

3.4.1. Diálogo

Edipo llega a la comprensión de su identidad personal a través del diálogo, como lo hemos ido viendo cuando hemos hablado de esta búsqueda, y también nos hemos percatado, y aquí deseo explicitarlo mejor, que esta búsqueda de la verdad de sí mismo se lleva a cabo en un doble rodeo, no es una pregunta hecha de forma directa, sino que ha sido conducida por un “rodeo metodológico” que es el siguiente: Edipo no se hace la pregunta *¿quién soy yo?* sino que se pregunta *¿Quién es el asesino de Layo?* y *¿quién puede saber algo sobre él?*; por tanto, la pregunta de su identidad llega al final de ese doble rodeo, de preguntarse por un otro y preguntarse con los otros. Este doble rodeo constituye el diálogo.

Deseo plantear que este rodeo no es meramente anecdótico o casual, sino que es la única forma de acercamiento a la pregunta *¿quién soy yo?* Esta pregunta no es una pregunta que surja de forma espontánea –nos despertamos un día, y nos preguntamos por quiénes somos⁴⁸⁴– sino que ocurre cuando nos percatamos que una serie de creencias han dado paso a

⁴⁸³ Así entiende Dodds el significado principal del *Edipo Rey*. Cf. DODDS (1966), p. 48.

⁴⁸⁴ Sólo casos como *La Metamorfosis* de Kafka, o las películas de ficción nos ponen directamente al personaje interrogándose de un momento al otro por su identidad; pero incluso allí, es necesario conocer los antecedentes para poder determinar el por qué de esa pregunta. Esto es válido también para el caso de los amnésicos; es necesario saber el dato de que tal sujeto ha perdido la memoria, para hacernos comprensible la pregunta.

otras, que desestabilizan las creencias relativas a nuestra identidad. Pero para que esto ocurra, para que el cambio de creencias sea posible, debemos presuponer una capacidad dialógica en nosotros, que nos permite entrar en relación con los otros, acerca de un otro que está vinculado a mí.

Veamos cómo sucede esto en Edipo. En el apartado III.2 decíamos que las creencias de Edipo antes de interactuar con los otros personajes eran:

- a) Se llama Edipo, aunque no sabe de dónde procede dicho nombre.
- b) Es hijo de Pólipo y Mérope,
- c) Ha asistido a una fiesta, en la que una persona ebria le dice que él no es hijo de quien piensa
- d) Ha hablado con Pólipo y Mérope sobre esto, mostrándose ellos ofendidos por la persona que dijo eso (c)
- e) Ha ido al Oráculo para saber si esto es cierto, pues le quedaba la duda.
- f) Ha recibido del Oráculo una profecía referente a que se acoplaría con su madre y mataría a su padre.
- g) Ha huido de Corinto
- h) Ha dado muerte a un hombre en el cruce de tres caminos, y a otras personas más.
- i) Ha resuelto los enigmas de la Esfinge.
- j) Se cree extranjero en Tebas.
- k) Ha oído hablar de Layo, pero no lo ha visto.
- l) Se ha hecho coronar como Rey.
- m) Se ha casado con Yocasta.
- n) Ha tenido con ella hijos y dos hijas

Algunas de estas creencias se mantendrán inmovibles, pues están basadas en acciones que el propio Edipo ha realizado, como c, d, e, f, g, h, i, l, m y n. Sin embargo, el descubrimiento de que es hijo de Layo y Yocasta hace que b, j y k no sean ciertas; de modo que ante hechos que no le han parecido en ningún momento reprochables, como h, m y n éstos se conviertan en una verdadera vergüenza: ha matado a su padre, se ha casado con su madre, y ha tenido hijos e hijas, que son a su vez sus hermanos y hermanas. El diálogo

ha hecho que Edipo pueda establecer co-referencialidad de sus padres y por ende de sí mismo; y de esa forma también la co-referencialidad de aquel que buscaba en un primer momento: el asesino de Layo es el propio Edipo.

Edipo Rey puede ser entendida como la narración de la deconstrucción y reconstrucción de la propia identidad: toda la obra nos muestra quién es Edipo. Sin embargo, la forma en que llega a dar solución a esta pregunta no es a través de una introspección monológica, individualista, mentalista o meramente historicista, sino que se llega a la identidad del personaje a través de este doble rodeo.

Y aquí es necesario recordar lo que hemos ido descubriendo a través de los estudios de los primeros capítulos sobre el diálogo, ya que no basta la relación interpersonal para establecer que se de una reciprocidad interlocutiva a través del diálogo⁴⁸⁵. Que establezcamos una conversación con otro, no hace que se dé de forma automática esta comunicación. Es posible la manipulación y muchas formas de irreciprocidad discursiva – Jacques señala a la retórica en cuanto arte de persuadir como un arte de la irreciprocidad verbal-. La comunicabilidad como un acto en conjunto –no sólo común- donde no existe un privilegio de uno sobre el otro, en el que el sentido es dado por la trama que se realiza mediante los discursos varios – como una trenza- es lo que nos permitirá hablar del diálogo como ese espacio lógico que nos permite realizar esa reciprocidad interlocutiva.

Situar el diálogo como el proceso formativo de la identidad personal implica afirmar la estructura dialógica que performa al propio sujeto, como nos lo ha referido el estudio de Francis Jacques. No podemos pensar al sujeto sin esa forma de realizarse, y por tanto, no podemos confinarlo a las relaciones “sujeto-objeto” que prevalece en una razón instrumental. Confinarlo a esas estructuras instrumentales es objetivarlo, cosificarlo y no asumirlo como el resultado de ese proceso comunicativo. El sujeto, a diferencia de los objetos, no es una entidad limitada por los mecanismos de producción –sean éstos económicos, sociales, culturales, intelectuales, etc.- sino que es apropiación y creación, es siempre relación: un sujeto que co-dice con otro; y aunque en la obra *Edipo* asuma el rol del investigador, no por eso deja de co-decir con el otro; ni el otro deja de co-decir con él.

Gracias a este doble rodeo, y sin esperárselo, Edipo va reconstruyendo su propia identidad en la medida en que los diálogos le revelan cosas nuevas de su persona. Se reconstruye a través del diálogo, y en un diálogo que habla de los otros, pues hallar su propia verdad llega a través de los otros y con los otros. Los otros, al final, nos llevan a afrontar nuestra propia identidad. Parte Edipo de una serie de creencias que poco a poco irá poniendo en duda, hasta transformar su propia historia en un complejo rompecabezas que va lentamente armándose. No puede él solo proporcionarse identidad, ni puede ya someterse a aquellas creencias que consideraba inamovibles. La investigación lo transforma y lo va orientando.

⁴⁸⁵ Pienso en los análisis de Francis Jacques, concretamente JACQUES (2000c), pp. 99-124, sobre la reciprocidad interpersonal.

Lejos de ocasionarle al sujeto una pérdida de sentido, de llevarlo a la deriva como nave sin conductor, la transformación le proporciona un elemento estabilizador que establece la direccionalidad de su propia transformación: es un buscador, pero un buscador es siempre guiado por la pregunta, es orientado por ella.

Edipo asume su responsabilidad, esta búsqueda le ha enfrentado con el problema ético de sus actos, de sus repercusiones. Presuntuoso como estaba de haber vencido a muchos, reconoce ahora su actuar, y afronta con valentía su destino. Asume que aunque no podemos saber los alcances de nuestra libertad, eso no debe impedir para que nuestras acciones dejen de pertenecernos. En este caso, Edipo mantiene su palabra, a pesar de haberse transformado en otro Edipo, sigue pensándose como cumplidor de sus promesas: el asesino de Layo debe ser desterrado o morir; nadie le dirigirá la palabra. Edipo reclama para sí el cumplimiento de su palabra empeñada, aunque esta maldición recaiga sobre él, no habiendo previsto nunca esta circunstancia⁴⁸⁶.

Recordemos cómo Ricoeur nos ha hecho entender que a pesar de la concepción limitada que tienen los griegos clásicos en general sobre el tema de la libertad y la responsabilidad, el actuar consecuentemente, el mantener la palabra dada, el afrontar las consecuencias de sus actos permite hablar de una conciencia responsable, de un “reconocimiento de responsabilidad” en terminología de Bernard Williams, citado por el autor francés. A pesar de contar con la influencia de los dioses en el destino de los acontecimientos surgidos alrededor suyo, Edipo se torna consecuente con su obrar⁴⁸⁷.

3.4.2. Testigo

La relación dialógica, sin embargo, no constituye todo el componente de recomposición de la personalización. La idea del tercero –la tercera persona en Jacques que constituye el elemento delocutivo, el otro que no tiene rostro y que lo encontramos en las instituciones en Ricoeur, el testigo que establece nuevas relaciones entre saber y poder en Foucault– nos ha ido saliendo al encuentro, nos ha ido persiguiendo en este trabajo. Y también en la historia de Edipo.

Pero el testigo de la obra de Sófocles es doble: es testigo del asesinato de Layo y se le solicita para que ratifique o no el hecho de que Layo ha muerto en manos de una banda de asesinos –de su declaración dependerá si es o no culpable Edipo– y es también el testigo de la entrega del

⁴⁸⁶ En realidad el texto nos ofrece esa posibilidad, no de que él pensara que era el asesino, pero sí que fuese posible haberlo albergado en su casa; aunque hay que entenderlo de forma retórica, pues la maldición hecha por Edipo le conduciría a la aniquilación.

⁴⁸⁷ Si bien es cierto, como presenta Ricoeur en su análisis más amplio de Edipo - integrando Edipo en Colono-, que hay un cambio de actitud en torno a la responsabilidad asumida y el quehacer de los dioses entre las dos obras de Sófocles sobre Edipo (Edipo Rey y Edipo en Colono).

niño al mensajero de Corinto –de forma que podría aclarar el origen de Edipo.

Un solo testigo que aclara las dos búsquedas más importantes que Edipo emprende: la del asesino de Layo y la de sus propios padres; aunque en la obra sólo se le pida su testimonio sobre la búsqueda de la identidad de los padres de Edipo, que revierte en la búsqueda de su propia identidad.

Este tercero, este personaje delocutivo, del que se ha hablado, que ha estado presente en el discurso desde hace mucho tiempo –aparece por primera vez en los vv. 118-119- en boca de Creonte y Edipo, pero olvidado por éste rápidamente; en boca de Yocasta a pedido de Edipo; en boca del mensajero de Corinto en la investigación llevada a cabo; en boca del coro, que lo unifica, señalándolo como la misma persona de los dos testimonios. Sólo Tiresias parece no referirse a él; sin embargo, en su lenguaje oculto se revela su existencia. En v. 328 Tiresias rehúsa hablar “*porque ninguno aquí puede ver nada*”; nadie de los presentes puede entenderlo; hay un otro oculto, que no está allí y que sí puede ver, que es el testigo, y será él el que conduzca a la verdad. El adivino lo sabe, pues la verdad “*saldrá a la luz por más que yo lo calle*”.

Sin embargo, podemos presuponer que este testigo ha dado un testimonio falso, al referirse a los asesinos de Layo en plural; quizás por este motivo, para no desvalorizar el testimonio dado sobre la identidad de Edipo, el tema del asesino de Layo queda sin una confirmación, que vendría de una retractación. Este testigo, como hemos dicho, proporciona una serie de datos a Edipo que le llevarán a concebirse como otra persona.

Pero no sólo es éste el testigo que aparece en la obra; el testigo es quien ofrece un testimonio, y puede hacerlo porque lo ha visto o lo ha padecido. En ese sentido, cuando los diálogos se realizan, está la presunción de aceptar al otro como testigo, como veraz. Es el caso de la atestación de la que nos habla Ricoeur, y que identifica a la persona que es capaz de mantener su palabra en lo que dice; ciertamente basada no en una certeza del tipo de las ciencias experimentales, sino en una certeza que involucra mi sistema de creencias y mi posicionamiento vital frente a ellas; el *creo-en* que nos propone Ricoeur.

Testigos, por tanto, son todos en la obra, en su calidad de empeñar su palabra en el proceso comunicativo. Curiosamente, quizás el famoso testigo de la búsqueda de Edipo sea el que se ve contrariado por esta concepción de testigo, pues sabemos que las palabras referidas al asesinato de Layo, no corresponden al sistema de creencias que él tiene, y hay que pensar en elementos tanto externos como internos que nos permitan entender este falso testimonio.

El testimonio, por tanto, deberemos entenderlo como una actitud pragmática antes que un postulado susceptible de ser determinado verdadero o falso; se vincula a la persona y a su actitud frente a sus

creencias y los hechos: la veracidad. En varios pasajes de la obra encontramos esta actitud: cuando en v. 800 Edipo le dice a Yocasta: “*Mujer, voy a decirte la verdad*”, está hablando no sólo de contarle algo que él estima que es verdad, sino que también está su actitud de querer decir la verdad; ligazón pues entre el hablante y lo hablado.

El coro dice de Tiresias que lleva la verdad dentro de sí, v. 299; es más, es el único hombre que tiene esta característica; él mismo reconoce que alimenta en sí la verdad; de forma que también Tiresias es testimonio, veracidad. Y es esto lo que le pide a Edipo cuando le dice que no dirija la palabra a nadie más, porque él es el asesino; y por tanto le exhorta a que cumpla su promesa, que sea veraz –es decir, no sólo en cuanto a las palabras que diga sean verdad, sino que realice, que cumpla lo que ha prometido.

3.4.3. Cuerpo

Pero el testimonio no es solo una relación con los otros, una actitud pragmática vinculada al proceso comunicacional, como actitud ética. También el testimonio puede asociarse al propio cuerpo que testifica un hecho, o que testifica quiénes somos⁴⁸⁸.

Sin lugar a dudas el gran olvidado de Edipo es su propio cuerpo. Hemos ido avanzando en el desarrollo de este trabajo los momentos en que pareciera evidente que Edipo debiese reconocerse como el referente de aquello que se dice sobre las perforaciones de los pies, concretamente. Pero no es así. Hemos dicho que dentro de las creencias que Edipo tiene antes de interactuar con los demás personajes no se encuentra la de las marcas en los pies, ni tampoco el significado –uno de ellos- de su propio nombre: “pies hinchados”, pues nunca ha aludido a esto en ningún momento, es más, cuando más adelante se lo mencionen le dolerá recordarlo, es como un recuerdo reprimido. Deja pasar una primera alusión hecha por Yocasta cuando le cuenta la historia de la supuesta muerte de su hijo, y el hecho de haberle hecho trabar las articulaciones de los pies. Aquí podemos establecer una diferencia entre Edipo y Ulises en relación con las marcas que son signos de reconocimiento. Ulises es reconocido por su nodriza cuando palpó la cicatriz de su muslo, hecha por un jabalí cuando Ulises cazaba con los hijos de Autólico. Y el propio Ulises se servirá de esta marca (*sema*) para darse a conocer al boyero. La marca en su cuerpo es instrumentalizada para ser reconocido, para probar quién es él, para que los otros acepten su identidad y ya no tengan dudas. Ulises tiene por tanto plena conciencia del poder de reconocimiento que tiene su propio cuerpo, y lo utiliza a su conveniencia. Con Edipo no es así.

Solamente se reconocerá Edipo como el referente de estas marcas cuando de forma brusca y directa el mensajero de Corinto haga alusión a

⁴⁸⁸ Levinas ha desarrollado ampliamente el tema del rostro como manifestación ética, de interpelación ética. Aquí deseo vincular esa expresión ética, pero vinculada al propio cuerpo, no al cuerpo del otro, como hace Levinas.

ellas, cuando Edipo le pregunta si sufría algún mal cuando lo encontró: “Testimonio de ello –del dolor que sufría- te lo dan las articulaciones de tus pies” v. 1032. Es sorprendentemente que en el único lugar dentro de la obra en que Sófocles utiliza el término *martyresein* –dar testimonio- éste se refiera a las marcas que tiene Edipo en sus pies.

¿De qué dan testimonio estas marcas? Dan testimonio de una crueldad perpetrada contra el niño recién nacido; Edipo no debía quedar expuesto a la esperanza de que alguien lo pudiera encontrar, sino que debería estar en un lugar inaccesible; y en todo caso, debería quedar lo suficientemente imposibilitado para que pudiera hacer algo, de allí que se le perforaran los pies. Edipo reconoce el testimonio que le da la marca en los pies; reconoce la verdad expuesta por el mensajero de Corinto, y recuerda el dolor de esas heridas no sólo físicas, sino también como un dolor de abandono,

Pero las marcas también señalan su identidad: Edipo, el de los “pies hinchados”⁴⁸⁹ lleva ese nombre porque su cuerpo mismo se lo ha impuesto; por tanto estas marcas no son sólo algo que Edipo posee, sino que él es esas marcas. Por esta circunstancia lo llamaron así, haciendo de este signo el signo de su propio nombre.

Cuerpo, violencia, olvido. Sin ánimo de introducirme en campos de otros saberes –pienso en la psicología, psicoanálisis o la psiquiatría- es importante notar la relación entre estos elementos. Judith Butler se propone crear una ontología corporal, ésta se podrá hacer repensando “la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y a la pertenencia social”⁴⁹⁰ Señala el ser social del cuerpo, expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, a organizaciones políticas y sociales que buscan maximizar la precariedad para algunos y minimizarla para otros⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ Dependiendo de derivar *Oidipous* –Edipo- de *oídos* –hinchado- o de *oída* –el que sabe-, más *pous* –pie- se puede generar otra consideración sobre el nombre de Edipo: que es “aquel que sabe (del enigma) del pie”, y que alude al enigma de la Esfinge, que tiene que ver con los pies: “¿cuál es el animal que a la vez tiene dos, tres y cuatro pies?” , Es decir, ¿cuál es el animal que es a la vez *dipous*, *tripous* y *tetrapous*? Para Edipo –*Oidipous*- el enigma no le resultará tan misterioso; el enigma le habla de sí mismo, y su respuesta es el hombre. Y Edipo va a recordar este “saber acerca del pie” en muchos momentos de la obra, donde va a reconocerse como el único capaz de saber este enigma, el único capaz de haber resuelto el enigma de la Esfinge; será como su marca de distinción, que lo hace ser quien es. Edipo es capaz de descubrirse identificado en lo que su propio nombre le dice, entendiéndolo como saber, pero no es capaz de reconocerse en su referencia inmediata a su cuerpo. Sobre el tema de la ambigüedad del nombre de Edipo, puede verse la ya clásica referencia de VERNANT y VIDAL-NAQUET, (1988); especialmente el artículo del primero : VERNANT (1988).

⁴⁹⁰ BUTLER (2010), p. 15.

⁴⁹¹ Butler llama a esta noción política “precarity” (precaridad), diferenciándola de “precariousness” (precariedad), que sería un concepto más existencial: “La precaridad (*precatity*) designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños,

Edipo sufre recordando quién es, recordando un pasado olvidado, una fragilidad y debilidad que lleva consigo y de la que no se puede desembarazar; sólo ese olvido forzado, esa represión inconsciente ejercida por el evitar el dolor le permite olvidarse de sí mismo. De ahí que rápidamente vuelva a olvidarse de sus marcas, y no sea capaz de relacionarlas con el relato de Yocasta; mientras que ella sí lo puede hacer. El dolor del recuerdo hace que Edipo vuelva a suprimir su cuerpo; Yocasta, más bien, revive ese dolor infligido al niño recién nacido; y es capaz de completar esa historia. Los pies hinchados de Edipo le sirven de testigo, y puede unir el pasado y el presente, como la técnica de las dos mitades, del símbolo que Foucault nos ha contado. Ella cierra su círculo interpretativo a través del cuerpo de un otro. Ella también como Edipo ha conseguido conocer su identidad preguntándose por un otro y con otros. Es la esposa de su hijo, de aquel hijo que condujo a la muerte, pero que sobrevivió; es la madre del que es ahora su esposo y de hijos e hijas que son a la vez hermanos y hermanas de su padre –que son a la vez sus nietos y nietas-.

Sólo al final Edipo será capaz de unir este conocimiento que es conocimiento de sí, -de quién es-, con su pasado, con sus orígenes; por fin será capaz de contarse nuevamente su historia, de entender esas marcas en su cuerpo; de completar el círculo de su interpretación.

La identidad personal no sólo pasa por nuestro cuerpo; está inscrito en él; y no sólo por los componentes biológicos de los que habla Francis Jacques al referirse al individuo, sino que sus trazos de dolor, de marca infranqueable de la fragilidad nos devuelve a la persona que somos, a lo que somos. Edipo ha olvidado este cuerpo que es también saber y no ha querido reconocer las marcas identificatorias de una historia vivida. No nos referimos sólo a las marcas físicas, sino a una historia de recuerdos y olvidos ligada a ellas; como sucede con Edipo⁴⁹². Este testimonio o testigo, sin embargo, necesita siempre ser reconocido; debe establecerse una relación entre mi cuerpo y mí mismo –no que yo sea un otro distinto a mi cuerpo- pero sí que mi cuerpo se perciba como un locutor a quien se debe escuchar; y no solo un elemento delocutivo.

3.4.4. Intimidad

Último componente de este complejo proceso de personalización es la intimidad. Agrupo bajo este apartado las relaciones de amor y de amistad que permiten reconocernos más allá de nosotros mismos, en un relato de

la violencia y la muerte” Butler (2010), p. 46. “La precariedad (*precariousness*) subraya nuestra radical sustituibilidad y nuestro anonimato”, IB., p. 31. Podríamos pensar también en los concepto de “biopolítica” y de “cuidado de sí” por parte de Foucault.

⁴⁹² El cuerpo como ese gran olvidado vuelve a tomar cuerpo en un marco más amplio del ofrecido por los autores anglosajones que estudian la identidad personal. Es un cuerpo *enlazado con la historia* del que hablamos aquí en este apartado. Sobre el cuerpo sufriente, como el de Edipo véase lo que Jacques afirma sobre la singularidad indigente en II.1, iv.

vida compartida; esto es, donde los protagonistas de esta historia están concernidos en cuanto a su apertura hacia el otro y su supervivencia como un otro distinto.

Edipo no es sólo el Rey o el tirano –como prefiere Foucault-, ni solamente el de los “pies hinchados”, o “el que sabe el enigma de los pies”; Edipo es el hijo, Edipo es el esposo, Edipo es el padre. Y son en estas relaciones más íntimas, cercanas, más importantes en las que se muestra nuevos rostros de Edipo, que veremos a continuación.

Será importante señalar que estos bienes relacionales –la amistad y el amor, que traducen la *philia* griega- son componentes de la vida política –igualmente en la amplitud del término griego. El término *politikón*, utilizado por Aristóteles, es más concreto y más amplio que nuestro “político”. Es más concreto en cuanto que se refiere a la vida concreta en una *polis*, en una ciudad –y no en otras formas de organización política- y es más amplio en cuanto que abarca toda la vida de la *polis*, en las que se incluyen las relaciones sociales informales, no limitadas a la esfera de las leyes e instituciones⁴⁹³. Por tanto, la propuesta de hablar de “intimidad” no debe llevarnos a una consideración individualista, intimista, sino vista desde esta dimensión política⁴⁹⁴.

Intimidad quiere abarcar lo que el término *philia* es en griego. Es decir, las relaciones de amistad, pero también aquellas otras como el amor de madre o padre; las relaciones entre esposos. Son los vínculos afectivamente más intensos, que tienen una connotación especial:

*“En efecto, la philia no es tanto un anhelo intenso y apasionado cuanto un hacer el bien desinteresadamente, un compartir y una reciprocidad, no tanto locura, cuanto una rara especie de equilibrio y armonía [...] (Para Aristóteles) Los philoi (amantes/amigos) se conocen, sienten emociones uno por el otro, se desean y se hacen el bien, y saben que entre ellos existen estas relaciones de pensamiento, emoción y acción”*⁴⁹⁵

- Edipo hijo

Edipo guarda un especial aprecio por los que piensa son sus padres: Pólipo y Mérope. Tanto es así, que su preocupación por no causarles ningún daño, va más allá de todo deseo de poder, cediendo el trono que un día habría de heredar en Corinto, abandonando la patria, abandonando a los padres. Nos dice Edipo, cuando piensa en su patria –o mejor dicho, la que piensa que es su patria- que “es dulce ver los rostros de los padres” –“los ojos de los que te trajeron al mundo” ciñéndonos de

⁴⁹³ NUSSBAUM (1995), p. 433.

⁴⁹⁴ Es interesante el artículo de AUBENQUE (2009), donde analiza las relaciones, a veces paradójicas y contrapuestas entre *philia* y *koinonía*, amistad y comunidad, y la posibilidad que la comunidad comprenda como “amigos” a quienes no son primeramente parte de ella.

⁴⁹⁵ NUSSBAUM (1995), pp. 443-444. Sobre la concepción de bienes relacionales en Aristóteles, véase en este libro el cap. 12, pp. 431-462.

forma más literal. Pero esta relación no es sólo de Edipo hacia sus padres; sino también de ellos hacia Edipo. Hay una relación de reciprocidad. Han callado la verdad de sus orígenes a Edipo por temor a herirlo, y han seguido callándola a pesar de que Edipo se lo pregunta abiertamente, luego del incidente de la fiesta. Pero si esto parece un tanto vago o arbitrario, tenemos el propio testimonio de cómo ha sentido Edipo esta relación de hijo. En v. 1023 formando parte de la búsqueda de sus padres, una vez que el mensajero de Corinto le ha dicho que Pólipo y Mérope no son sus padres, sino que lo recibieron de él como un regalo, nos encontramos con la pregunta de Edipo: *¿Y cómo pudo quererme tanto, siendo yo hijo de otro?* Frase que sin duda es el reconocimiento a ese amor de padre recibido –aunque el texto se refiere sólo a Pólipo, no sería errado pensar que este reconocimiento es tanto para Pólipo como para Mérope. Edipo está extrañado de el amor dispensado hacia él, por parte de quienes no les vincula un lazo de sangre; los padres adoptivos han manifestado un verdadero amor que no los ha hecho diferenciar de los supuestos cuidados y afectos que deberían tener los padre biológicos.

Y paradójicamente, este amor recibido por aquellos que lo cuidaron contrasta con las relaciones de los padres biológicos de Edipo, que le han ocasionado dolor –ese dolor que le recuerda las marcas en los pies- y que han procurado su muerte. Sófocles marca este contraste al hacer uso de la expresión *por otra mano* que encontramos en el v. 1023 citado más arriba: Más literalmente: “¿cómo, viniendo de otra mano, me quiso tanto?”. Esa *otra mano* la encontramos en la narración de Yocasta un poco antes, en v. 719. cuando dice que el niño, una vez trabadas las articulaciones de los pies por Layo, éste lo hizo arrojar *por otra mano* a un sitio escabroso. Esa *otra mano*, aquella que conduce al niño a la muerte esperada no es otra que la de propia madre, Yocasta. Ese es el testimonio del pastor de Layo, quien completa para nosotros la cadena de muerte programada para Edipo. La propia mano materna es aquella que le conduce a la muerte; la mano que debía cuidar, es la que procura el descuido y la amenaza; la que en vez de acariciar es la que deberá dar el golpe mortal.

- Edipo esposo

Otra frase de igual belleza la encontramos cuando Edipo, dirigiéndose a Yocasta, en v. 773, le cuenta su propia historia de vida: *¿A quién tendría yo más cerca que tú, para contarle mi destino?*

Esta escena ocurre dentro de la casa; es allí donde ocurre esta narración de la intimidad, de aquellas cosas que nunca han sido dichas, y que sólo ahora parece el momento apropiado para decirlas. Yocasta confiesa la participación en la desaparición de su hijo, y Edipo a su vez le confesará los homicidios cometidos en el cruce de tres caminos. Compartirán esa angustia común ante los oráculos pronunciados, aunque no sean capaces aun de ver en encuentro de esas dos historias.

Yocasta parece corresponder a esta cercanía cuando intenta que Edipo no siga en su búsqueda; cuando se opone para que él siga indagando. ¿Cabría pensar que ella mantendría oculto esto que ha descubierto, si Edipo le hubiera hecho caso? Es una pregunta sin respuesta posible en el texto; lo que sí queda claro es que intenta –como lo ha hecho Tiresias, y lo hará el pastor de Layo, pero sin resultado- evitarle este dolor a Edipo.

Contrasta esta intimidad de esposo, con ese vacío de conocimiento de los hechos anteriores a la llegada de Edipo vencedor de la Esfinge; del esposo que no se ha procurado indagar en la historia conyugal reciente de su esposa. ¿Las obligaciones del Estado se han superpuesto a la vida conyugal? Sólo podemos aventurar que es recién ahora donde se llega a una comunicación profunda, transparente –al menos en un primer momento; después Yocasta es la que interpondrá su deseo de no herir a Edipo antes de revelarme la desagradable verdad de su vida.

- Edipo padre

Aunque de modo metafórico, pero no menos sentido, Edipo se siente padre del pueblo al que gobierna. El tratarlos de hijos al inicio de la obra, y esa atención y cuidado por el bienestar de su pueblo, asolado por la peste, le confieren características de verdadero amor de padre. Por su parte, el pueblo, representado en el coro, le expresa de muchas veces y de múltiples formas su apoyo, su confianza, su ayuda. Y al final, le acompaña en el dolor, herido por la verdad: le acompaña en el sufrimiento y el fracaso. Esto se ve claro en el v. 1320 cuando el coro le dice a Edipo, una vez que se ha quedado ciego: *“Tu llanto son dos llantos y tu dolor son dos dolores”* y Edipo le responde: *“Ay, amigo, sólo tú has quedado junto a mí; sigues allí fiel, para cuidarme ahora que estoy ciego”*.

Pero aparte de esta paternidad hacia su pueblo y del cuidado y cariño que éste le profesa, Edipo es padre de dos hijos y de dos hijas, nacidas de Yocasta, su madre. Y es hacia ellas, sus hijas, hacia las que vuelve su atención –Aquí establece Edipo una contraposición con los otros dos: los hijos varones ya son hombres, dice Edipo en v. 1460. Las hijas, menores, necesitan aún del cuidado paterno:

*“Pero mis dos niñas, pobres, desamparadas,
que yo nunca alejé de mi mesa servida
y tenían siempre su parte de todo lo que yo tocara,
por ellas me preocupo, cuídamelas [dirigiéndose a Creonte]
Y si pudieras, déjamelas sentir con mis manos
y llorar con ellas su desgracia [...]
Sentirlas con las manos
Será como mirarlas” vv. 1462-1470*

La escena llega al clímax cuando Edipo escucha sus voces llorosas: *“¿No escucho, dioses, a mis dos amores cómo lloran? Creonte las*

ha traído a su presencia, y él también da testimonio de esa relación estrecha con sus hijas: *“Yo he tenido el cuidado de traerlas: sé que ello te alegra ahora como siempre te alegró”* v. 1477. De ellas sólo sabemos que lloran la desgracia ocurrida en el seno de la familia: su madre se ha suicidado y su padre se ha infligido el castigo cruel de vaciar sus ojos. Edipo concluye su discurso pidiendo a Creonte que cuide de ellas. Aquí sí, las manos son para acariciar, consolar, reconocer...para cimentar relaciones, para modelar vidas. Tocarlas, sentirlas cerca, le traerá un consuelo enorme al desdichado Edipo.

Este es Edipo, al final de este largo trayecto, un Edipo múltiple – memoria, alteridad, poder, búsqueda, diálogo, testigo, cuerpo e intimidad-, un Edipo consciente ahora de la fragilidad de la vida y de las acciones. Sófocles ha querido proponer a Edipo como ejemplo - paradigma siendo literales al texto griego- de que la felicidad es sólo la que uno cree alcanzar, que no podrá atribuírsela a nadie hasta que su camino en esta vida se acabe. Es así como Edipo es ejemplo de fragilidad, de vulnerabilidad. De ahí que Sófocles concluya su obra mostrando lo que se propone con esta obra, como punto final y retrospectivo del camino realizado: *“Por ello, estén atentos hasta el último día: no se debe alabar la felicidad de nadie antes de que llegue al final de su vida sin haber padecido sufrimiento”* v. 1530⁴⁹⁶

Sin sobrevalorar el tema de la fragilidad, creo que Edipo sigue siendo un paradigma, un ejemplo, de constructor y reconstructor de su identidad personal, con los otros y a través de los otros, en lo que he denominado “rodeo metodológico”, y que nos permite el pensarnos desde la fragilidad y la creatividad de las relaciones humanas, desde nuestro propio espacio lógico de comunicabilidad con los otros, desde esa intimidad que nos abre a los demás y que permiten que nos configuremos como personas dentro de una narración de nuestra propia historia compartida; Edipo es un testimonio del propio testimonio, de la persistencia en una búsqueda inagotable vía el encuentro con los otros, que nos conducirá a reconocernos mutuamente en nuestra identidad y diferencia⁴⁹⁷.

3.4.5. Una identidad metamórfica: constitución e identidades múltiples.

Edipo somos nosotros. Quizás esta sola frase serviría como conclusión del trabajo de investigación sobre la identidad personal narrativa, pues

⁴⁹⁶ Sobre la autenticidad o no de estos versos, ver ARKINS (1988).

⁴⁹⁷ Quizás no sea raro que volvamos a las mitologías para poder dar cuenta de la multiplicidad que experimentamos al querer hablar de la identidad y Edipo haya servido para este fin. *“El mito no es algo que forma parte de una etapa en la evolución humana como algo característico del hombre arcaico, sino que acompaña al hombre en toda su historia estructurándolo como tal”* en NADER (1999), p. 211. Un ejemplo del aporte de lo mítico en el tema de la identidad en mi artículo WANKUN (2000a), donde la figura de Edipo resumía como conclusión las ideas presentadas en dicho artículo.

como dice Miguel Marinas *“allí donde uno pretende contarse no está y sí está en aquello que no controla tanto”*. Quizás queriendo contar la historia de Edipo, he acabado contando mi propia historia, o la de alguno de los lectores de este trabajo. Porque la conclusión nos reenvía a nuestro punto de partida: a nuestras inquietudes, sean éstas intelectuales, existenciales, éticas o artísticas, por citar algunas. Es un volver a empezar, o mejor aún, un continuar en el camino, persistiendo, insistiendo. Volver a transitar un camino, pero con una cadencia distinta, con otros apoyos, como Edipo.

Y en ese transitar he ido dejando señales en el camino, para reencontrarlas a mi vuelta, y detenerme en ellas –quizás porque este primer camino ha llevado prisa: la memoria y el olvido, el cuerpo y sus marcas, la biografía y la muerte, la amistad y el amor, por recordar algunas. El transitar por este camino me ha mostrado aquellos otros en los que no había reparado, y que al menos he querido señalar: las relaciones de poder en el discurso, la intimidad como lugar de la fragilidad, el testigo y su condición de tercero, el debate de las políticas sobre la identidad nacional, como los más resaltantes. Caminos para recorrer y repensar la identidad y el reconocimiento.

“Antes de ser verdaderos o falsos, nuestros discursos son varios” dice Francis Jacques. Y varios son también los discursos sobre la identidad que este trabajo ha ido presentando con relación a Edipo, porque nuestras relaciones son múltiples, aunque haya algunas que nos resulten más significativas y sean parte de nuestra forma de vida más básica pero a la vez más nuclear. Discursos múltiples que nos inter-rogan, que nos recuerdan nuestra condición de inter-locutores. Discursos que re-conocemos como propios y extraños.

Por último, sólo quisiera subrayar la dinámica de la auto-comprensión y el re-conocimiento, presente a lo largo de este trabajo: una auto-comprensión que requiere del discurso de los otros y del mío propio; un reconocimiento que me viene dado por los otros y por mí mismo. Una identidad lograda a través de los cauces de un proceso democrático, en cuanto discursivo y argumentativo, que permite narrarnos en primera persona y con nuestras propias voces, sin desoír a las otras:

“El animal político que somos no vive en comunidad porque tenga necesidad de una identidad que sólo su pertenencia a un conjunto sería capaz de dársela, sino porque su palabra y su mirada, estos “sentidos” del otro que lo arrojan fuera de sí, en el mundo, de cara a los otros, le hacen vivir la experiencia radical de una alteridad de fondo que él comparte con todos los seres hablando, viendo, sintiendo y experimentando, cuyas vistas y voces se intercambian sin parar en lo alto de ese abismo común que los separan, de donde parten en todos los sentidos los lazos sociales que se tejen y entretejen, no en un nudo inextricable, con tal origen y con tal final, sino en innumerables bucles que

dibujan al aire libre los recorridos múltiples de la palabra y de la mirada, lejos de trayectorias únicas y lineales que impone la identidad originaria.”⁴⁹⁸

Esta identidad metamórfica que nos proporciona Edipo, permite afrontar el conflicto de las identidades excesivas, aquellas que acaban delimitando las posibilidades mismas del propio sujeto, las que originan una falta de reconocimiento de la dignidad del otro, las que nos enfrentan y generan violencia identitaria. La identidad metamórfica permite reconocernos no sabedores de quiénes somos plenamente; pero nos permite reconocer en el otro, no sólo la imagen de quién soy yo –en el sentido especular de la multiplicación de lo Mismo- sino que nos permite reconocer igualmente en el otro ese vacío, esa incompletud -o esa multiplicidad, o su capacidad metamórfica, o cualquier otro rasgo que apunte en esa dirección- y que nos lleva a poder mostrarnos como somos y establecer relaciones de intimidad, de diálogo sincero, de comunicabilidad, donde surge la posibilidad de poder ser lo queremos ser.

¿Cómo lograr esto son que se produzca una deriva interpretativa de nosotros mismos, cambiantes/mutantes incesantes de lo Otro; o no afincarnos en posiciones inamovibles, inflexibles, substancialistas de una identidad de los Mismo? ¿Cómo no ser ni camaleones ni dinosaurios? Para eso necesitaremos de la experiencia de Antígona, y su elección de identidad, que desarrollamos a continuación.

⁴⁹⁸ OUELLET (2003), p. 249.

4.1 ¿POR QUÉ ANTÍGONA Y NO SÓLO EDIPO?

Las referencias a Edipo y a Antígona no son para descubrir lo que estas obras nos dicen, su sentido originario, sino como un instrumento, un vehículo para volcar las inquietudes en cuanto a los temas de la identidad y del reconocimiento. Edipo marca claramente el camino de aquel que se apropia de su identidad vía el reconocimiento que quién es él, de su nombre, de su cuerpo –sus pies heridos-, de su dejadez por conocer las cosas –el no haberlas reconocido a su tiempo ha hecho que este reconocimiento haya sido doloroso y penoso para él. Su identidad es el juego entre la memoria y el olvido. Es un proceso de deconstrucción y reconstrucción que se podría concebir como la labor estética de construirse a sí mismo, como esas técnicas de sí de las que habla Foucault.

Sin embargo, esta labor de autoconstrucción, reconstrucción, o deconstrucción de la identidad, es también un proceso, no simplemente de mera aceptación y de un reconocimiento por parte de uno mismo, de forma personal y sin confrontación; sino que aquello que aparece veladamente o episódicamente en *Edipo Rey*, se manifiesta en su grado sumo, en Antígona, aquella que, para ser quien es, deberá inmolarse por mantener el derecho que le es propio. Edipo no se conoce a sí mismo, no reconoce ni siquiera a sus padres; así, *Edipo Rey* es la tragedia del conocer; *Antígona*, por su parte, es la tragedia del desear. Ambos comparten, sin embargo, esa hybris, esa desmesura, que hace que ni la voluntad de saber ni la voluntad de querer les proporcionen la felicidad; hará falta en ambos, la phrónesis, la deliberación, la prudencia que les hubiera permitido encontrar un camino adecuado para su autorealización.

4.1.1. Vacíos por cubrir.

La reflexión sobre Edipo, sobre la identidad y reconocimiento desde las sugerencias de este personaje, han dejado, sin embargo, tres consideraciones importantes, como son el olvido, el silencio y la violencia.

- El olvido

¿Cómo enfrentarnos ante una construcción o reconstrucción de nuestra identidad personal cuando el olvido –personal y comunitario- está siempre presente, como una posibilidad? Formulándolo de otra forma ¿cómo evocar el pasado, cómo hacer uso de nuestra memoria –personal y comunitaria- sin perjuicio de nuestra identidad? ¿Cómo narrar aquello que ha sido suprimido, ocultado, borrado de esta memoria? ¿Qué mecanismos son posibles para recuperarla?

- El silencio

¿Cómo enfrentar el silencio –o para expresarlo mejor, al silenciamiento, a la acción de silenciar a alguien- que impide el diálogo, porque esa otra voz no puede expresarse? ¿Cómo devolver la voz a aquellos a los que se les ha sido quitada? ¿Cómo hacer eco a una palabra que no queremos oír –que es también un silenciar pues no estamos dispuestos a escuchar?

- La violencia

¿Cómo mantener en el seno del proceso de la identidad narrativa la dialogicidad, cuando la violencia se impone⁴⁹⁹, más allá de todo diálogo o intento de éste? ¿Cómo dialogar cuando la asimetría social genera una casi imposibilidad fáctica de una relación cualquiera? ¿Cómo enfrentarla cuando esta violencia se institucionaliza, cuando forma parte de la forma de gobierno, de la política?

Estos son los campos más interesantes que retan a la identidad y el reconocimiento venidos de nuestro acercamiento a Edipo Rey. Y pueden ser planteados y ser considerados como aquellas preocupaciones que nos acompañarán en la relectura de Antígona. Lógicamente no sólo nos centraremos en ellos, sino que dejaremos que, al igual que con Edipo, la relectura haga aparecer componentes de la reflexión sobre nuestra temática que sean significativos.

4.1.2. Camino a recorrer.

Al igual que con *Edipo Rey*, iniciaremos nuestra reflexión con una aproximación sintética y sencilla de la estructura de *Antígona*, de sus personajes y de su trama. También destacaremos cuatro interpretaciones del personaje, que son relevantes para nuestra búsqueda: G.W.F. Hegel, Jacques Lacan, Martha Nussbaum y Judith Butler. Es lo que constituirá el apartado 4.2. Estructura e interpretaciones. Con esos presupuestos, nos acercaremos a la relectura de *Antígona*, y plantearemos la consideración de las mujeres en el relato de *Antígona* –Almene, Eurídice y la propia *Antígona*-, y el desarrollo de ese des(orden) que impera en el drama y del que *Antígona* es por un lado causante y a la vez receptora –agente y paciente-; orden y desorden en el ámbito de lo social, lo sexual y lo político. Esto constituye el apartado 4.3. Releyendo a *Antígona*.

Nos aproximaremos después, valiéndonos de las reflexiones que, por una parte Judith Butler hace sobre la violencia y el luto; seguidamente de René Girard sobre la violencia y la mimesis; y finalmente en relación con la parrêsia, por parte del último Foucault. Así, nuestra reflexión sobre esos vacíos que eran el olvido, el silencio y la violencia podrán ser abordados desde la trama de *Antígona*, concluyendo con una referencia a la gratuidad y la alteridad. Será el apartado 4.4. Presencia, decir verdadero y gratuidad.

⁴⁹⁹ JACQUES (1982a), p. 112 dice “El trabajo de la palabra no es el de romper el silencio sino de interrumpir la violencia”. Aquí Jacques se refiere a un silencio con libre determinación del agente. Por lo tanto, lo contrario al diálogo no es el silencio, sino la violencia.

4.2. ESTRUCTURA E INTERPRETACIONES.

4.2.1. La estructura de la Antígona

La obra *Antígona*, estrenada hacia el 442 a.C.⁵⁰⁰, trae consigo innovaciones que Sófocles introduce en la historia del personaje⁵⁰¹. Sin embargo, Sófocles será el primer autor del que se tiene certeza que escribió sobre *Antígona*⁵⁰². Veamos la estructura de dicha obra⁵⁰³.

Prólogo (vv. 1-99)

Se inicia con un enfrentamiento entre Antígona e Ismene, las hijas de Edipo, hermanas de Polinices y Etéocles, muertos ambos el día anterior en combate uno contra el otro. La razón es que Creonte, su tío y nuevo gobernante, ha decretado la prohibición de enterrar el cadáver de Polinices, por haber atacado Tebas, y Antígona pretende desobedecer este edicto, mientras que Ismene piensa lo contrario e intenta disuadir a su hermana.

Párodo (vv. 100-161)

Episodio 1º (vv. 162-331)

Entra en escena Creonte, nuevo rey dada la muerte de Etéocles, y se dirige al Coro, reconociendo la lealtad de los ancianos a sus predecesores, y justificando su autoridad. Enuncia su edicto, en el que Etéocles será enterrado con todos los honores, y Polinices será dejado sin enterrar. El Coro acepta

⁵⁰⁰ Ésta es la opinión más aceptada. Cf. LASSO DE LA VEGA (1981), p. 57. La referencia a esta fecha es la elección de Sófocles como estratega en las guerras de Samos (442 a.C.) tras el triunfo de *Antígona*, basándose en lo que Aristófanes nos cuenta de la *Antígona* de Sófocles. Sin embargo, algunos, como Jebb la sitúa anterior a *Áyax* por rasgos de estilo, y en este mismo sentido S. Scullion la data hacia el 450 a.C., fecha coincidente con la que propone H. Lloyd-Jones, cercana a *Traquinias* por su estructura. Alguno, como R.G. Lewis la consideran, sin embargo, más tardía –hacia el 438 a. C. Para las referencias a las obras de estos autores, ver BAÑULS y CRESPO (2008), p.64 n.117.

⁵⁰¹ Aunque éstas sean difíciles de rastrear, tal como lo señala ORSI (2007), p. 199. Puede verse los principales cambios o aportes hechos por Sófocles –al menos, basados en los pocos datos con los que se cuenta del ciclo de Edipo- PICKLESIMER (1998) especialmente 347-361 para este punto. También puede verse BAÑULS y CRESPO (2008), pp. 63-64. No sabemos si Sófocles inventa la muerte de Antígona, pero en la versión de Eurípides ella vive y tiene un hijo con Hemón. Sobre la *Antígona* de Eurípides véase los interesantes artículos: HUDDILSTON (1899) y SAXONHOUSE (2005).

⁵⁰² Lo afirma categóricamente, después de presentar los aportes del mundo griego anteriores a Sófocles, BAÑULS Y CRESPO (2008), p. 63, aunque señalan que “a Sófocles no le interesaba tanto la figura de Antígona que se alza contra el poder, lectura que la literatura posterior hará al convertirla en única heroína de la tragedia, como reflexionar sobre el poder a través del personaje de Creonte, que es en esencia el héroe trágico de esta tragedia”. ID.

⁵⁰³ Sigo la estructura propuesta por LASSO (1981), pp. 241-243, aunque, al igual que con el relato de Edipo Rey omitiré el resumen del párodo y de los estásimos, para darle fluidez al recuento de la historia. Una versión más detallada –con un resumen de cada escena- en BOLLACK (2004), pp. 9-13; aunque no se hace mención a los cantos del coro. Es interesante la interpretación de Oudemans quien analiza de forma separada los estásimos de los episodios, dándole a los primeros un carácter repetitivo de unos mismos temas cosmológicos. Cf. OUDEMANS (1987).

sumisamente pero no aprueba este decreto, a lo que a Polinices concierne. En esto se acerca un guardia trayendo la noticia que alguien ha cubierto con tierra el cadáver del traidor. Creonte despide al guardia amenazándole de muerte si no descubren al autor.

Estásimo 1º (vv. 332-383)

Episodio 2º (vv. 384-581)

El guardia ha dado con la culpable y Antígona es conducida ante Creonte. Ella se reconoce como autora de lo sucedido y lo justifica. Creonte la condena a muerte. Ismene es traída a la presencia de Creonte, y quiere asociarse al hecho de haber enterrado a su hermano, pero Antígona no se lo permite. Creonte manda que ambas sean encarceladas.

Estásimo 2º (vv. 582-630)

Episodio 3º (vv. 631-780)

Hemón, hijo de Creonte y novio de Antígona, se presenta interceder por ella ante su padre. Discuten acaloradamente, y abandona la escena de forma brusca. Creonte ordena que Antígona sea encerrada viva en una cueva excavada en la roca.

Estásimo 3º (vv. 781-805)

Episodio 4º (vv. 806-943)

Hasta el 882 es un *kommós* o diálogo lírico. Antígona es conducida a la tumba por dos esclavos y comenta ella su destino al Coro, recordando las desgracias que han acaecido a su familia. El Coro intentará consolarla, pero le da a entender que ella sola es quien ha hecho que pasen las cosas de esa manera. Aparece Creonte y manda que se cumpla la orden, sin pérdida de tiempo.

Estásimo 4º (vv. 944-987)

Episodio 5º (vv. 988-1114)

Hace la aparición Tiresias, conducido por un niño, y da a conocer las señales que han dado los dioses indicando su cólera. Creonte le cree parte de un complot contra él, por lo que, irritado Tiresias le vaticina desgracias terribles a Creonte, el cual ordena que sea enterrado Polinices y que Antígona sea liberada.

Estásimo 5º (vv. 1115-1154)

Éxodo (vv. 1155-1352)

Un mensajero cuenta la muerte de Antígona, que se suicida ahorcándose; la de Hemón, que al ver a su novia muerta, y en presencia de su padre que llega en ese momento, se suicida con su espada. Al oír este relato, Eurídice, la esposa de Creonte, se suicida igualmente echándole la culpa a su esposo. Creonte se lamenta amargamente de su insensatez, sintiéndose culpable de la muerte de Hemón y de Eurídice.

4.2.2. Algunas interpretaciones significativas.

Las interpretaciones no son tanto medios para entender más la obra, sino perspectivas nuevas que pueden poner un tanto más de luz en lo que mi trabajo persigue, de ahí que las notas a pie tengan ese valor aclaratorio, de profundización en temas más relativos a lo literal de la obra, y deje para el texto de la investigación los aportes más llamativos a la temática explorada.

La base desde la que releo *Antígona* es la de la lucha por el reconocimiento, es decir, la propuesta dentro del ámbito de la filosofía política que nos sitúa en el modo de enfrentar la problemática de las identidades. Especialmente la mirada de la filosofía política femenina, que de algún modo lee a *Antígona* desde una perspectiva especial, desde una mirada de mujer en este caso: pero una mujer que lucha por su reconocimiento.

Diversa ha sido la recepción de la *Antígona* de Sófocles a lo largo de la historia⁵⁰⁴, llevando a interpretaciones muy variadas⁵⁰⁵. Haré mención en este apartado de algunas de ellas, que tienen una relación más inmediata con la temática que nos ocupa, concretamente la asimilación de *Antígona* por parte de Hegel, la de Judith Butler junto con la de Martha Nussbaum y finalmente la de Lacan.

4.2.2.1. La lucha por el reconocimiento propuesta por Hegel.

La lectura hegeliana de *Antígona* marcan un antes y un después en la interpretación de la obra⁵⁰⁶. Por un lado está la interpretación ortodoxa, que abarcaría la Antigüedad hasta el llegada el Romanticismo, en ella *Antígona*

⁵⁰⁴ BAÑULS Y CRESPO (2008) en su voluminoso estudio -660 páginas- hacen un recorrido de *Antígona*, desde los orígenes hasta la fecha de la publicación del libro. Es interesante el hecho de que se hace un recorrido cronológico –Antigüedad, Edad media hasta el fin de la edad moderna, y la Era Contemporánea- y también geográfico –Europa (Portugal, España, Irlanda, Alemania, Francia), África, Iberoamérica- debido a su marcada utilización socio-política en contextos históricos conflictivos. El aporte es hecho desde la filología clásica, con lo que resulta un vital complemento a la obra de Steiner, citada en la nota siguiente.

⁵⁰⁵ G. Steiner ha realizado un estudio detallado de las principales recepciones de esta obra por parte de filósofos, dramaturgos, poetas y sociólogos de Occidente, con una amplia interpretación propia del porqué la *Antígona* forma parte de esos mitos que continúan “dominando y dando forma vital a nuestro sentido del yo y del mundo”: STEINER (2000), p. 13. Es esta una de las razones por las que sólo me centraré en algunas de las interpretaciones que tienen que ver con el problema tratado de la identidad y el reconocimiento, puesto que la obra de Steiner es de ya exhaustiva para una consideración global de las interpretaciones tenidas de *Antígona*. Steiner escribe su libro en 1983, en ese momento aún no es de libre acceso el Seminario de Lacan “La ética del psicoanálisis” donde se hacen observaciones a la *Antígona* de Sófocles –aunque Steiner lo conoce bien-; tampoco “La fragilidad del bien” de Nussbaum –aparecida en 1986- donde analiza *Antígona*; ni tampoco “el Grito de *Antígona*” de Butler que será publicado en el año 2000. Salvo Hegel, que es una referencia obligada, mis consideraciones de interpretaciones son “post Steiner”.

⁵⁰⁶ Sigo en esto a ORSI (2007), p. 2002, quien sigue a su vez a HESTER (1971), pp. 11-59, quien distingue entre una “Interpretación ortodoxa” y una “interpretación hegeliana”.

es la heroína moral, que muestra en su acto de rebeldía contra el despotismo de Creonte a un personaje de una talla moral que ha conseguido que sea la tragedia antigua más representada y más reescrita en la modernidad⁵⁰⁷. Por el otro, está la interpretación hegeliana, que la concibe como una confrontación de personajes, ideas o valores con pretensiones similares de validez, y que reclaman una reconciliación⁵⁰⁸.

Para Hegel, la tragedia es fruto de “ciertas concepciones particulares helénicas de Gesetz (ley) y de Strafe (castigo), concepciones fundadas en la relación agonística del hombre ateniense consigo mismo, con la naturaleza y con los dioses”⁵⁰⁹. Hegel opondrá la ley pública del Estado y el amor y el deber para con la familia; estos luchan por querer imponer un determinado aspecto de la justicia.

*“Puede ocurrir que el derecho, que se mantenía al acecho, no se haga presente en su figura peculiar para la conciencia actuante, sino solamente en sí, en la culpabilidad interior de la decisión y de la acción. Pero la consciencia ética es una conciencia más compleja y su culpa más pura si conoce previamente la ley y la potencia a las que se enfrenta, si las toma como violencia y desafuero, como una contingencia ética y comete el delito a sabiendas, como Antígona”*⁵¹⁰

La ley divina encuentra su resguardo en la familia y en la mujer, mientras que la ley humana está representada por la ciudad y por el hombre. Desde el enfoque hegeliano ambas potencias no sólo son legítimas sino indispensables para el desarrollo del progreso histórico que superará el conflicto en una síntesis armónica⁵¹¹. Pero la reconciliación se plantea como

⁵⁰⁷ Puede verse al respecto OUDEMANS (1987), pp. 107-110 que desarrolla este punto de vista, aunque él lo llama “separative point of view”. *Antígona* es primariamente una tragedia moral.

⁵⁰⁸ ORSI (2007), p. 203 señala, sin embargo, una tercera interpretación donde la preocupación por las características históricas de la recepción del texto aporta los elementos necesarios para subsanar el error del que las dos anteriores interpretaciones adolecen. Sin embargo, tampoco estas interpretaciones más historicistas acaban por ponerse de acuerdo en temas esenciales como la finalidad de la obra.

⁵⁰⁹ STEINER (2000), p. 40. La totalidad de la presentación de la interpretación hegeliana de este autor, magnífica por la precisión y claridad de uno de los filósofos más complejos, en las pp. 35-52.

⁵¹⁰ HEGEL (1985), p. 277. “*Antígona y Creonte representarían a la conciencia ética escindida en dos potencias rivales: la ley humana y la ley divina. Ambas entran en conflicto y se excluyen entre sí; ambas son unilaterales y, por ese motivo, culpables*” SANTAMARÍA (2009), p. 112. “*La ley divina encuentra su resguardo en la familia y en la mujer, mientras que la ley humana está representada por la ciudad y por el hombre. Desde el enfoque hegeliano ambas potencias no sólo son legítimas sino indispensables para el desarrollo del progreso histórico que superará el conflicto en una síntesis armónica*”, IB., p. 113. Sobre la interpretación de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, puede verse TAYLOR (2010) especialmente para este punto, las pp. 148-168.

⁵¹¹ En un primer momento Hegel pensó que esto era posible, que el “alma bella” –die schöne Seele- podía superar esta inevitable culpabilidad: todo conflicto supone división y división de uno mismo; el conflicto y choque son necesarios atributos del despliegue de la identidad individual y pública, pero como la vida no puede en definitiva dividirse –pues como unidad es meta del ser auténtico-, el conflicto engendra la culpa trágica. En el “alma bella”, el conflicto y los sufrimientos, aunque lleguen hasta la muerte, no traen como consecuencia una alienación de la unidad existencial. Hegel renunciará pronto a esta idea. STEINER (2000), p. 40.

imposible⁵¹², no hay perdón ni reconocimiento de los derechos del uno frente al otro, más que con una pérdida del carácter, sólo cabe el morir, la disolución:

*“El hecho consumado invierte el punto de vista de la conciencia; su consumación expresa por sí misma que lo que ético debe ser real, pues la realidad del fin es el fin del obrar [...] La conciencia ética debe, en virtud de esta realidad y de su obrar, reconocer lo contrapuesto a ella como realidad suya, debe reconocer su propia culpa: ‘Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal’(Antígona v. 926) este reconocimiento expresa la dualidad superada del fin ético y de la realidad, expresa el retorno a la disposición ética, que sabe que sólo se rige por el derecho. Pero con ello, lo que obra renuncia a su carácter y a la realidad de su sí mismo y ha perecido”*⁵¹³

La frase que cita Hegel es casi la última que pronuncia Antígona, antes de ser llevada a su cueva-tumba. El reconocimiento de la posibilidad de una culpabilidad de su parte, de que el otro –Creonte- tenga derecho a hacer lo que hace, acabará en su propio aniquilamiento, en su muerte. Por otro lado, Creonte al reconocer su culpabilidad –después de la muerte de su hijo Hemón y de su esposa- se da cuenta de que ha ocasionado el aniquilamiento de su familia, y de sí mismo.

Antígona, que representa el ámbito de lo privado, la tradición familiar, las leyes divinas, el humanismo compasivo, la subjetividad femenina se contrapone a muerte con Creonte, que representa el ámbito de lo público, del progreso histórico, de las leyes humanas, del legalismo coercitivo, de la objetividad masculina⁵¹⁴.

Así lo argumenta Hegel:

1º La división de las leyes divinas humanas no asume la forma de un enfrentamiento entre hombres y dioses. La sustancia ética, por el hecho de ser enteramente inmanente en la circunstancia humana, polariza sus valores y sus imperativos entre el Estado y la familia. La familia se opone al Estado.

2º El Estado, que es visto como un “estado de guerra” está en conflicto creativo con el “derecho privado” (Kriegstaat vs Privatrecht). Mientras que este último desea preservar a la familia –no importándole la guerra ni el sacrificio cívico-, el Estado procurará absorber esta esfera familiar en su propio ejercicio de poder y en su orden de valores –necesita combatientes,

⁵¹² “Dado que la ley aquí es doble, tenemos dos clases de ‘carácter’; las dos leyes tienen expresión en diferentes tipos de personas (en, digamos, los hombres y las mujeres) cada uno de los cuales está total y acríticamente identificado con la parte de él o de ella. Así en la batalla de Antígona y Creonte sobre el asunto del entierro de Polinices, cada uno está seguro de estar completamente en lo cierto” TAYLOR (2010) p. 152.

⁵¹³ HEGEL (1985), p. 277-278. Una aproximación al pensamiento de Hegel en su primera etapa en relación a la cultura griega y moralidad/eticidad en PIULATS (1989). Hay algunas referencias explícitas a los temas de Antígona.

⁵¹⁴ SANTAMARÍA (2009), p. 113.

defensores de la patria. Pero no lo puede hacer de forma absoluta, porque si no, destruirá al individuo y las unidades de procreación, de donde el Estado obtiene sus recursos. De modo que el Estado, aún en momentos de conflicto, concede “honores divinos” a la dimensión doméstica, éticamente privada, de la existencia.

3° En el seno de la familia, los elementos imperantes de la conciencia son los de la relación con una particularidad individualizada. Lo que ella percibe como totalidad es la persona específica. Se le asigna una importancia de presencia que se niega a la “individualidad generalizada” del ciudadano en la perspectiva del Estado.

4° Esta oposición familia/Estado halla su manifestación central en el entierro de los muertos. Se presentan las dualidades existenciales de hombre y sociedad, de vivos y muertos, de inmanencia y trascendencia. En el entierro la familia casa al pariente con el seno de la tierra, la presencia elemental que no perece, y de esta forma lo hace miembro de una totalidad comunal más fuerte que él. De modo que este deber final constituye ley divina completa o acto ético positivo respecto del individuo concreto.

5° En el seno de la familia una relación es privilegiada por encima de las demás en virtud de su carácter inmediato y de la pureza de su sustancia ética. Es la relación hermano y hermana: son de la misma sangre. Hermano y hermana se hallan uno frente al otro en la desinteresada pureza de la libre decisión humana. Su afinidad trasciende lo biológico para hacerse electiva.

6° Lo femenino tiene la suprema intuición de la quintaesencia moral en la condición de hermana. Es el ser del hermano, su existencia, aquello a lo que la hermana asigna valor irremplazable. En consecuencia, no puede haber obligación ética superior a la que contrae una hermana con su hermano.

7° Pero el hermano, al realizar su identidad como ciudadano, al cumplir las acciones propias de su virilidad, debe abandonar la esfera de la familia. Deja el hogar (oikos) por el mundo de la polis. La mujer, por el contrario, permanece en la casa como “cabeza del hogar y guardiana de la ley divina” en la medida en que esta ley está polarizada en los dioses domésticos, los lares y penates.

8° En la muerte, el marido, el hijo, el hermano pasan del dominio de la polis de nuevo al dominio de la familia. Este retorno al hogar es, de manera específica y concreta un retorno a la primigenia custodia de la mujer (esposa, madre, hermana). Los ritos del entierro son tareas concretas de la mujer. Cuando esta tarea le toca a una hermana, cuando un hombre no tiene ni madre ni esposa que lo haga regresar a la guardiana tierra, el entierro asume su máximo grado de santidad. El acto de Antígona es el más sagrado que puede cumplir una mujer.

9° Pero es también un crimen. Hay situaciones en que el estado no está dispuesto a renunciar a su autoridad sobre los muertos. Hay circunstancias –

políticas, militares, simbólicas- en las que las leyes de la polis extienden al cuerpo muerto los imperativos del honor o del castigo, que ordinariamente sólo corresponde a los vivos. De ahí el choque supremo entre el mundo del hombre y el mundo de la mujer.

10° La dialéctica de la colisión de lo universal y lo particular, de la esfera del hogar femenino y del foro masculino, de las polaridades de sustancias éticas como se cristalizan alrededor de valores immanentes y trascendentes, se concreta ahora en la pugna entre el hombre (Creonte) y la mujer (Antígona) por el cuerpo de un muerto (Polinices). El mero hecho de que se entable semejante pugna define la culpabilidad de la mujer a los ojos de la polis. Al asumir la inevitable culpabilidad de la acción, al oponer lo ontológico femenino a lo político masculino, Antígona se eleva a mayor altura que Edipo, pues su “crimen” es plenamente consciente. Se trata de un acto de posesión de sí misma aún antes de ser una aceptación del destino.⁵¹⁵

4.2.2.2. La Antígona vista por las mujeres

Propongo la interpretación de Antígona por parte de dos filósofas norteamericanas⁵¹⁶ que son representativas de corrientes o tradiciones filosóficas distintas. La primera, Martha Nussbaum, desde una aproximación más aristotélica o neoaristotélica, en la línea de un feminismo ilustrado, liberal y humanista⁵¹⁷; y la segunda, Judith Butler, desde una perspectiva postfeminista –en cuanto que vivimos en una etapa postmoderna⁵¹⁸-, de tradición más postestructuralista⁵¹⁹.

- Antígona o el olvido de Eros. La lectura de Martha Nussbaum.

Martha Nussbaum⁵²⁰ expone su interpretación de Antígona, en el marco de la reflexión sobre la vulnerabilidad del ser humano tal como aparece en la tragedia y la filosofía griega, adoptando en este caso, el

⁵¹⁵ He resumido la presentación de Steiner (2000), pp. 41-51. Concluye este apartado con una cita-resumen de Koyève: “El conflicto trágico no es un conflicto entre el Deber y la Pasión, o entre dos Deberes. Es el conflicto entre dos planos de existencia, uno de ellos considerado sin valor por parte de aquel que obra, pero no por los otros. El agente, el actor trágico no tendría conciencia de haber obrado como un criminal; siendo castigado, tendrá la impresión de sufrir un “destino” completamente injustificable, pero que él admite sin revuelta, ‘sin buscar comprender’”, IB., p. 52.

⁵¹⁶ En el caso de Butler, preguntada por si ella se considera una “filósofa americana”, ella afirma: “A pesar que mi propia formación es en filosofía europea, los focos de mis análisis políticos tienden a ser los Estados Unidos, y esto afecta el léxico que uso”. Y sobre su consideración como filósofa, hace la precisión sobre el uso de la filosofía como un recurso: “No estoy segura si llego a escribir filosofía. Pienso que algunas veces escribo filosóficamente” en SHAPIRO y DEAN (2009). Sobre su philosophical background véase BORGERSON (2005), p. 64-66.

⁵¹⁷ Véase la crítica a este tipo de feminismo en GUERRA (2007), pp. 243-260.

⁵¹⁸ FEMENÍAS (2003), p.2, lo afirma así.

⁵¹⁹ Sobre Judith Butler tenemos la obra de BURGOS (2008); una amplísima y detallada bibliografía de y sobre ella <http://www.lib.uci.edu/about/publications/wellek/butler/index.html>

⁵²⁰ NUSSBAUM (1995), pp.89-128.

tratamiento de Antígona, como personaje, como si se tratase de una biografía⁵²¹.

Antígona aparece como aquella que, en contraposición a Creonte, adopta una decisión mucho más aceptable; pero conviene en que ambos, Antígona y Creonte, padecen una estrechez de perspectiva significativa⁵²². En este sentido, se está de acuerdo con la interpretación hegeliana más extendida, en la contraposición de valores –aunque diferirá en la sugerencia de una síntesis no conflictiva, como aparece en la Fenomenología del Espíritu.

Antígona encarna la devoción hacia los deberes familiares, hacia los seres queridos –*philoí*-. Pero no debido a una relación afectiva, o un recuerdo personal, sino por su relación familiar. La relación se convierte en sí misma en fuente de obligación, más allá de los sentimientos que puedan acompañarla. De hecho, Ismene –como veremos más adelante– representaría más bien ese amor personal, esa intensidad emocional que no aparece en ningún momento en Antígona, quien organiza su vida y su concepción del mundo en función de estos valores, que son los deberes para con los familiares muertos. Se obstina en contar con un conjunto fijo y ordenado de obligaciones, de modo que excluye en sí misma el conflicto; rechaza lo erótico, por eso puede optar por su hermano.

Antígona parece querer escapar al poder del eros, pero esto sólo se podrá hacer a costa de un sacrificio extremo, que es visto por el coro como algo no sólo insensato, sino incluso censurable⁵²³.

Finalmente, Antígona aprende que el servicio de los difuntos necesita de la ciudad, que no puede actuar autónomamente, pues necesita de la intervención de las instituciones civiles. De hecho, la obra la presenta como “autónomos”, autora de sus propias leyes; se mueve impulsada por ella misma.⁵²⁴ Su mirada y sus palabras últimas se dirigen a los ciudadanos y a los dioses de la ciudad.

⁵²¹ Esto se justifica por lo dicho por Aristóteles sobre la tragedia, que “no es una representación de seres humanos, sino de la acción y el curso de una vida” Poética, 1450^a 16. Nussbaum realiza una traducción propia, véase pp. 470, nota 2. En p. 90, en su nota 5, la autora señala bibliografía importante sobre Antígona.

⁵²² Aunque es cierto que la autora distingue entre la valoración de una decisión y las reflexiones que conducen a ésta. De forma que una persona podría haber tomado la decisión más acertada, pero no por las razones correctas; esto es, se distingue entre la concreción de los actos y el razonamiento que le ha llevado a ellos. Al no hacer esta distinción, algunos intérpretes de la obra, fuerzan los actos para atribuir a Antígona la solución mejor y el mejor razonamiento, o viceversa.

⁵²³ Aquí confluyen tanto Antígona como Creonte, ninguno es apasionado o amoroso en el sentido usual de la palabra; parecen seres “inhumanos” –así los adjetiva Nussbaum– que parecen haber logrado escapar del poder del eros.

⁵²⁴ Esta forma de actuar ha hecho que ella se adhiera sólo a un reducido número de deberes, interpretando de forma muy singular la naturaleza de la piedad. Es lo que le reprocha el Coro a Antígona (v. 872).

Antígona representa a quienes quieren mostrar que existen obligaciones que están más allá de la utilidad, que deben mantenerse para no destruir la armonía comunitaria y el carácter individual. Por otro lado, la virtud de Antígona posee un grado de complejidad que hace entendible su disposición a arriesgarse y a sacrificarse. Antígona aunque muere sin retractarse, aparece como una persona desgarrada por un conflicto interno:

*“Esta vulnerabilidad en la virtud, esta capacidad de reconocer el mundo de la naturaleza llorando las restricciones que impone a la excelencia, es lo que seguramente contribuye a hacer de Antígona la más humanamente racional y más rica de los dos personajes protagonistas: a la vez activa y receptiva, no sólo explotadora o simplemente víctima”*⁵²⁵.

- Trasgresión, subversión y performatividad. La Antígona de Butler.

*Antigone’s Claim. Kinship Between Life and Death*⁵²⁶ es el título de la obra en la que J. Butler expone sus consideraciones sobre Antígona⁵²⁷. Dos son los autores con los que dialoga la autora: Hegel y Lacan –quien a su vez hace referencia a Hegel y a Lévi-Strauss. Su interés en la lectura de Antígona estaba en querer ofrecer “un modelo político como figura femenina que desafiaba al Estado a través de poderosos actos físicos y lingüísticos”, pero como señala la propia autora, encontró “algo distinto de los que esperaba”⁵²⁸. Podríamos sintetizar su propuesta en dos enunciados:

1º Antígona no representa los principios normativos del parentesco – puesto que está implicada en relaciones incestuosas que enturbian su posición dentro del mismo. Se trataría en todo caso de un modo nuevo de parentesco.

2º Antígona representa un feminismo que podría, en cualquier caso, estar al margen del mismo poder al cual se opone. Como figura política, apunta más allá, no a la política como cuestión de representación, sino a esa posibilidad política que surge cuando se muestran los límites de la representación y la representatividad.

⁵²⁵ NUSSBAUM (2005), p. 111.

⁵²⁶ Publicada en el año 2000 en su versión original inglesa, y traducida al año siguiente como *El grito de Antígona*, en BUTLER (2001a). El título original no aparece citado en ninguna parte de la edición en español, ni tampoco la referencia al subtítulo –Kinship Between Life and Death [Parentesco entre la vida y la muerte] que aclara de algún modo la forma en que se abordará esta nueva lectura de Antígona.

⁵²⁷ Butler aclara que la Antígona de la que hará mención no es la de la mitología griega, o en otras tragedias clásicas o modernas, sino que restringirá su consideración a la “aparición textual” en las obras de Sófocles, *Antígona*, *Edipo en Colono*, y de forma oblicua, *Edipo Rey*. Butler (2001a), p. 15, nota 2.

⁵²⁸ Butler (2001a), p. 16. Butler creía ver en Antígona a una figura de resistencia ante el Estado, y sin embargo, se dará cuenta que es un “sujeto feminista subversivo”. Sobre el tema de la subversión volveré más adelante. Puede verse en este punto HAUSER (2002), pp. 149-159.

Veamos el primer punto. Butler cifra su interpretación en el pasaje siguiente:

“Pues nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos. ¿En virtud de qué principio hablo así? Si un esposo se muere, otro podría tener, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido uno, pero cuando el padre y la madre están ocultos en el Hades no podría jamás nacer un hermano. Y así, según este principio, te he distinguido yo entre todos con mis honras, que parecieron a Creonte una falta y un terrible atrevimiento, oh hermano” vv. 905-915⁵²⁹.

De esta manera, parece claro para Butler que Antígona no es fiel a la santidad del parentesco. No actúa siguiendo alguna ley, pues toda ley es generalizable, no atiende al parentesco en general, sino a un caso particular: por su hermano⁵³⁰; transgrediendo no sólo ya la ley de Creonte, la del Estado, sino también la de los dioses del parentesco. Y por el cumplimiento en el presente de este deber, Antígona cierra la posibilidad de otros nuevos lazos de parentesco: *“sin lecho nupcial, sin canto de bodas, sin haber tomado parte del matrimonio ni en la crianza de los hijos”⁵³¹*, v. 917-8. Antígona presenta una nueva forma de entender el parentesco. No es una mera relación de sangre sino una categorización social, en la que se inscribe un subtexto de género.

Veamos ahora el segundo punto. Las dos cuestiones que le interesa plantear a Butler son si puede haber parentesco sin el soporte y la mediación del Estado, y si puede haber Estado sin el soporte y la mediación de la familia. ¿Pueden ambos sostenerse

⁵²⁹ Sobre este controvertido pasaje, puede verse NEUBURG (1990). Igualmente FOLEY (2001) señala que Antígona da tres razonamientos distintos de sus actos de acuerdo a sus interlocutores: a Ismene, a Creonte y al Coro, introduciendo una aparente inconsistencia, p. 182; véase el capítulo dedicado a Antígona como agente moral: pp. 172-190. Por el contrario IRIGARAY (2010) piensa que Antígona no es agente, no es ni amo ni esclavo, y en ese sentido Antígona no arriesga nada: pp. 153-154.

⁵³⁰ *“La imposibilidad de reemplazar a Polinices no sólo por la paternidad y/o el parentesco. [...] Lo que los une es la ignominia del amor paterno. Nadie es más hermano o hermana que estos cuatro niños, cuyo padre también es su hermanastro. [Antígona] Se acerca mucho a la frontera del tabú; como vástago de una relación incestuosa, siente el amor fraterno absoluto tan provocadora y agudamente que termina por ser más desastroso aún que el incesto ‘normal’, consigue que se derrumbe toda la ordenación de la ley griega al exigir que prevalezca la Justicia sobre la Ley”* HERTMANS (2009), p. 135.

⁵³¹ Antígona parece olvidarse de su hermana, pues enterrar a Polinices le conllevará también romper con ella. Cierto es que ya los padres de Antígona no pueden darle más hermanos, pero ya tiene una, Ismene. Ese es el razonamiento que, de forma inversa, hace Ismene queriendo ir en contra del edicto de Creonte, porque ella –Antígona– es lo único que le queda con vida. Antígona, veladamente en este caso, se pone a favor del varón, antepone el valor del hermano –Polinices– al valor de la hermana –Ismene–. Por tanto, no es posible entender ese pasaje citado por Butler como una generalización de la fraternidad sobre la conyugalidad o la maternidad; no hay forma de generalización posible.

independientemente? Siguiendo a Hegel, Butler afirma que el acto de Antígona debe interpretarse co-implicado con el de Creonte: Antígona habla en nombre de la sangre con las palabras de la política y de la ley y asume el lenguaje del mismo Estado contra el que se rebela⁵³². Este parentesco de Antígona con Polinices se contrapondrá al Estado representado por Creonte, y esta alteración del parentesco realizada por Antígona conllevará también un cambio de posición dentro del género: Antígona al tomar la palabra, asume la posición masculina; mientras que Creonte se debilita, y asume la posición femenina⁵³³. En este sentido, Antígona utiliza un lenguaje que copia el del Creonte, ella se parece más a él que cualquier otro personaje de la obra, afirma Butler⁵³⁴. Antígona realiza una práctica mimética, una mimesis crítica en relación con el discurso de Creonte:

*“Ella explota el lenguaje de soberanía (sovereignty) en orden a producir una nueva esfera pública para la voz de la mujer –una esfera que no existe realmente en ese tiempo. La cita (citation) de poder que ella performa es una cita que, sí, está en medio del poder establecido –está incrustada en las convenciones del poder establecido- pero ella usa también esa cita en orden a producir la posibilidad de un acto de habla político (a political speech act) para una mujer en nombre de su deseo que es radicalmente deslegitimado por el propio Estado. Ella produce, por decirlo así, una nueva base para un discurso legitimador (legitimating speech) precisamente desterritorializando o citando las normas de poder en un contexto radicalmente nuevo”*⁵³⁵

Esta performatividad que Butler otorga al lenguaje de Antígona es uno de los aportes interesantes de su lectura⁵³⁶. De modo que a través del

⁵³² Se pregunta Butler: “¿Cuál es la voz contemporánea que irrumpe en el lenguaje de la ley para interrumpir sus funcionamientos unívocos?” y responde con una variedad de ejemplos de situaciones de familias con estructura no tradicional: donde hay no sólo una madre o un solo padre (madre/padres biológicos, adoptivos, vueltos a casar, parejas del mismo sexo, etc.); los casos de madres o padres solteros, la figura paterna/materna ausente cómo está presente. Butler (2001a), p. 95. Sobre estos nuevos escenarios de paternidad/maternidad como la homo parentalidad o la coparentalidad, véase el capítulo titulado “Familias desordenadas” de la conversación/diálogo entre Jacques Derrida y E. Roudinesco en DERRIDA Y ROUDINESCO (2009), pp. 43-55.

⁵³³ Butler (2001a), p. 26.

⁵³⁴ Esta vez en la entrevista hecha en OLSON Y WORSHAM (2004), p. 335.

⁵³⁵ ID. “Ella no está libre de poder, y ella no está incluso libre de formas tradicionales de poder, pero en el modo de citar ella produce una crisis radical para el poder establecido”, en ID.

⁵³⁶ En *Bodies that Matter*, afirma Butler: “La performatividad no puede entenderse fuera de un proceso de iterabilidad, una repetición regularizada y constreñida de las normas. Y esta repetición no es llevada a cabo por el sujeto; esta repetición es lo que habilita al sujeto y constituye la condición temporal para el sujeto. Esta iterabilidad implica que la ‘performatividad’ no es un acto o un evento singular, sino una producción ritualizada, un ritual repetido bajo y a través de la constricción, bajo y a través de la prohibición y el tabú, con la amenaza del ostracismo, e incluso la muerte controlando la forma que toma la producción, pero no, insisto, determinándola por completo previamente”, BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter*, Routledge, Nueva York, p. 95; citado por LÓPEZ (2008), pp. 137-138. Sobre performatividad en Butler, ver SALIH (2007).

lenguaje, del hacer que es el propio acto de habla, se realiza una “subversión crítica” o una “resignificación radical”. Se citan las normas establecidas, existentes pero esto produce algo nuevo. Es por esto que la autora no le llama a esto “liberación” –si es que por “liberación” entendemos liberarnos del poder, o el creer que podemos trascender el poder. Más bien, se hace un ejercicio de “replaying power”, de modo que genere formas nuevas y productivas⁵³⁷.

Otro de los aportes de la interpretación de Butler es el tema de la agencia –que es la capacidad de acción de los individuos-. Para Butler, Antígona adopta una posición escandalosa: de su condición de sujeto se constituye en agente; esta emergencia de su agencia ocurre a través de su rechazo del rol femenino: asume la masculinidad desplazando la masculinidad de Creonte. Antígona toma el lugar de Polinices⁵³⁸; toma el lugar de otro. Con esta interpretación, Butler refuerza la concepción de que el sujeto tiene siempre una inscripción ambigua, inestable, incoherente, vaga y de fronteras borrosas:

“El sujeto, el mantenerse uno mismo, lejos de ser estático es un proceso constante de hacerse uno mismo, de construirnos dentro de una cultura, con una especie de intercambio constante con nosotros mismos, con el adentro y con el afuera [...] El sujeto para Butler es una producción ritualizada, una reiteración ritual bajo ciertas condiciones de prohibición y de tabú. No obstante, el sujeto nunca está totalmente determinado por las normas. Esta incompletitud en la determinación hace posible la desviación en la repetición y la ruptura de la norma que permite la reinscripción en nuevos significados rompiendo contextos anteriores. Este ‘estadio de sujeto’ es necesario, pues constituye la condición instrumental de la ‘agencia’”⁵³⁹.

Por tanto, nociones como sujeto, performatividad, agencia, identidad, subversión se relacionan unas con otras⁵⁴⁰ y dotan a la

⁵³⁷ Se hace evidente la influencia foucaultiana en la concepción de poder y su modo de trasgresión.

⁵³⁸ Butler señala que incluso la referencia a “hermano” por parte de Antígona podría hacer referencia al propio Edipo, en BUTLER (2001a), p. 104. Sea Polinices o en su lugar, Edipo, Antígona toma o asume una posición masculina, se convierte en la voz masculina que habla en una mujer.

⁵³⁹ FEMENÍAS (2003), pp. 8-9. Esta dinámica de deshacerse y rehacerse es una propuesta ética: “Es necesario reconocer que la ética nos exige arriesgarnos precisamente en los momentos de desconocimiento, cuando lo que nos forma diverge de lo que está frente a nosotros, cuando nuestra disposición a deshacernos en relación con otros constituye la oportunidad de llegar a ser humanos” BUTLER (2009), p. 183.

⁵⁴⁰ “La identidad se construye, es producto derivado de un proceso constitutivo. Lo que la construye es la reiteración de determinadas ‘prácticas’. Butler en clave foucaultiana-derridiana, nos obliga a prestar atención a la construcción discursiva inestable que nos constituye abriendo el paso a la posibilidad de nuevas significaciones y resignificaciones. Estar construido por la intersección de discursos no implica férrea determinación, ni fijación alguna. Tal intersección ofrece resquicios que nos abren a nuevas significaciones. El sucederse de las resignificaciones que atenten contra el

interpretación de Antígona hecha por Butler de un aparato conceptual que excede a lo que se ha expresado en la materialidad de su *Antigone's Claim*. Tanto sus obras previas –como *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*; *Cuerpos que importan*; *Mecanismos psíquicos de poder. Teorías sobre la sujeción*– como posteriores –*Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*; o su más reciente *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*– serán de ayuda en la interpretación de Antígona que propondré más adelante⁵⁴¹.

4.2.2.3. Más allá de deseo, más allá de Edipo. La visión de Lacan.

Nicole Loraux en *Antígona sin teatro*, -participación en el Coloquio sobre Lacan organizado por el Colegio Internacional de Filosofía (Francia) en 1990- se expresa con rotundidad sobre el aporte de Lacan a la interpretación de Antígona: “Que se entienda de entrada –es una helenista quien lo declara y lo afirma- que la lectura de Antígona por Lacan es algo grande que rompe definitivamente (y lo sabe) con los discursos piadosos de todo tipo que, según todas las opiniones, fueron proporcionadas acerca de Antígona -, pero, sobre Antígona, no sólo existen discursos edificantes”. Y a continuación añade: “Para comprender a Antígona, es imposible en lo sucesivo ignorar la segunda muerte y lo que sucede cuando se vuelva a matar a un cadáver, el más allá del até y el entre-dos-muertes, el más allá del límite y la trasgresión que llamamos el crimen en su relato con la belleza (el “esplendor” de Antígona)”⁵⁴² Veamos cómo Lacan ha articulado estos temas.

Lacan realiza en cuatro sesiones el análisis de la Antígona de Sófocles, en el marco del Seminario VII, La ética del psicoanálisis, con el título para este apartado de “La esencia de la tragedia”⁵⁴³. ¿Por qué Antígona? ¿Qué se propone Lacan? Él quiere “ahondar en la raíz, trágica, de la experiencia analítica y en la estructura del ethos humano en cuanto tal, ya que, [como Freud ha enseñado], la tragedia nos concierne a todos y a cada uno”⁵⁴⁴. Lacan concibe a Antígona como la que nos hace ver el punto de vista que define el deseo, acabamos identificando el deseo con ella misma, por eso nos fascina, por eso ejerce una atracción especialísima en nosotros, que sobrepasa cualquier consideración temática de la obra:

significado canónico de la identidad es la estrategia a seguir: de lo que se trata es de ‘subvertir’ la identidad” en GUERRA (1997), p. 145.

⁵⁴¹ De hecho, temas como el duelo, el enterrar a los muertos, temáticas que se desarrollan en la Antígona de Sófocles, las abordaré desde las consideraciones que hace Butler en sus últimos escritos.

⁵⁴² LORAUX (1997), p. 41. Esta ponencia en el Coloquio tiene las sutiles correcciones de traducción del griego hechas por Lacan, que aportan interesantes matices en la lectura de Antígona. En esa misma línea de corrección de la traducción/interpretación de Lacan, tenemos BOLLACK (2004), pp. 101-111.

⁵⁴³ LACAN (1986), pp. 281-331.

⁵⁴⁴ CASANOVA (2003), p. 83. Se trata de un acercamiento crítico a la interpretación de Antígona por parte de Lacan, útil para poder ver aquello que Lacan no vio o no quiso ver.

*“Es ella la que nos fascina, en su resplandor (éclat) insoportable, en aquello que ella tiene que nos retiene y a la vez nos prohíbe, en el sentido que esto nos intimida, en aquello que ella tiene de desconcertante –esta víctima tan terriblemente voluntaria”*⁵⁴⁵

Este brillo o resplandor de Antígona se debe al lugar que ella ocupa, está situada entre la vida y la muerte, de una vida que va a confundirse (o confundirse) con la muerte, “muerte vivida en forma anticipada, muerte desbordada sobre el terreno de la vida, vida desbordada sobre la muerte”⁵⁴⁶

Siguiendo a Goethe, Lacan señala que el enfrentamiento entre Antígona y Creonte no es un enfrentamiento entre dos derechos; sino que la acción de Creonte viola el derecho de Polinices; sería por tanto, el enfrentamiento entre una falta, algo contrario al derecho (tort) por parte de Creonte; contra Antígona que, no representaría ni los derechos de los muertos ni de la familia, sino una pasión⁵⁴⁷. Esta pasión es la que la hace inhumana, en cuanto que pasión inflexible, que sale de los límites humanos. Esto la convierte en héroe –en heroína- sólo ella y no Creonte, ya que sólo Antígona no se deja manejar ni por el temor ni por la piedad; Creonte sí se deja dominar por el temor y cede a su deseo⁵⁴⁸.

*“La pasión de Antígona es la que funda su acción, es el principio de todo su empeño, la instancia de un pathos irreductible e inherente a la propia dimensión del ser que habla; pasión organizada de modo permanente, como impulso inmediato a la acción, como fuerza que la empuja, que la anima, que la encierra al final en el círculo que la consume en una atmósfera en la que escupe la maldición. Es la pasión de Antígona la que la mueve a cumplir con ese límite que la excede y le otorga su tragicidad; Antígona es un habitante de la frontera que vive más la pasión del enigma, que la posibilidad de poder narrar la experiencia atravesada”*⁵⁴⁹

Utiliza Lacan el término griego *até* para vincularlo a este deseo obsesivo de Antígona, que excede los límites. Este término le resulta intraducible a Lacan –“Es una palabra irremplazable. Designa el límite que la vida humana no podría sobrepasar por mucho tiempo”,- y lo relaciona con

⁵⁴⁵ LACAN (1986), p. 290. “Ella (Antígona) encarna una belleza sobre la cual Lacan no deja de insistir [...] Belleza que representa, en su fascinación, la figura del deseo que enceguece”: GUYOMARD (2005), p. 68.

⁵⁴⁶ LACAN (1986), p. 291. Sobre esta fascinación de Antígona en el propio Lacan y sus consecuencias para el analista, puede verse GUYOMARD (1997).

⁵⁴⁷ LACAN (1986), p. 297. Lacan no se pone del lado de aquellos que ven en Antígona a un personaje revestido de santidad por su acción. Serían los discursos piadosos o edificantes de los que hablaba anteriormente Loraux.

⁵⁴⁸ “Lacan se centra únicamente en Antígona, que se toma como un personaje trágico y modelo del sujeto. Antígona se vuelve el prototipo del sujeto. Poco importa que sea hombre o mujer, una joven, alguien que tenga una historia [...] Lacan hace de Antígona una especie de heroína para los analistas. Pero designa la máxima de su conducta con las palabras de Creonte. Designa y repite, sin analizarla, la fascinación identificatoria de Creonte por Antígona”, GUYOMARD (1997), p. 62-63.

⁵⁴⁹ CONSTANTE (2006), p. 22.

atroz, proponiendo una misma raíz⁵⁵⁰. Antígona, por su desmesura –*hybris*– está más allá, incluso de su *até*, de su catástrofe. Estará encerrada, suspendida en la zona entre la vida y la muerte: sin estar aún muerta, será apartada de los vivos,⁵⁵¹ permaneciendo entre dos muertes. Este deseo que lleva hacia la muerte, a la autodestrucción hace que Antígona, que estaba situada en el borde de lo imaginario y lo simbólico vaya más allá de este límite, más allá de su *Até*⁵⁵². Esto la convierte en trasgresora, la lleva a cometer un acto considerado un crimen⁵⁵³, que es el entierro de su hermano Polinices, que es reiterativo –ejecuta su acto en dos ocasiones–.

Por último, Lacan señalará dos adjetivos que el coro ha atribuido a Antígona: *autognotos* (v. 875) y *autónomos* (v. 821). El primero, que Lacan lo concibe como un total conocimiento de uno mismo –en la línea del Conócete a ti mismo, del oráculo de Delfos– lo aplica a Antígona, como conocedora de lo ilimitado; y sobre *autónomos*, dice el pensador francés que es la “pura y simple relación del ser humano con aquello con lo que él se encuentra milagrosamente ser portador, a saber, la ruptura significativa, que le confiere el poder infranqueable, ante todo y contra todo, de ser aquel que es”⁵⁵⁴.

4.3. RELEYENDO A ANTÍGONA

¿Qué posible aportar en la relectura de Antígona? En este primer momento, he querido moverme en el plano meramente descriptivo, es decir, que no me esforzaré en presentar una interpretación nueva de Antígona, sino presentar algunos elementos presentes en la obra desde la orientación de este trabajo.

⁵⁵⁰ Loraux lo traduce por *catástrofe*, y William Remley señala que *Até* es la hija de Zeus y Eris. Es conocida como la diosa de las acciones irreflexivas, de los impulsos de locura, de obsesiones. En REMLEY (2007), p. 47 n. 83.

⁵⁵¹ LACAN (1986), p. 326.

⁵⁵² “Si hay ‘límites’ a su *Até* que ella ha deseado ir más allá de ellos, esto es porque todo *Até* tiene un límite. Aquí, los límites están definidos por una estructura de esa familia [los *Labdácidas*] en cuanto inscrita en su historia. Ir ‘más allá’ de tal *Até* sería trasgredir esos límites. La búsqueda por alcanzar su deseo estará bajo la sombra de este *Até*, [...] e inevitablemente involucra su muerte” RICHARDSON (1994), p. 33.

⁵⁵³ “Antígona es forzada a aparecer en una posición que tiene la apariencia de criminalidad, particularmente enfrentada a las leyes de Creonte. Pero es una distinción superficial entre bueno y malo, distinción que relegará el correcto comportamiento ético sólo al atormentado tirano, a considerar sólo la esfera del ‘bien práctico’. Esto es concebible y adecuado sólo en el limitado universo de las leyes humanas”, KOWSAR (1990), p. 104. Esto no es aplicable a Antígona, que está situada en un punto límite donde puede apreciar las leyes humanas y las leyes divinas.

⁵⁵⁴ LACAN (1986), p. 328: “*Antigone se présente comme* autónomos *pur et simple rapport de l'être humain avec ce dont il se trouve être miraculeusement porteur, à savoir la coupure signifiante, qui lui confère le pouvoir infranchissable d'être, envers et contre tout, ce qu'il est.*” Nicole Loraux le objeta a Lacan que no haya querido ver el significado primero de *autognotos* que es “por su sola decisión”. LORAUX (1997), p. 47 n. 12. Hertmans contrapone autónomo a heterónimo: “Antígona es *auto-nomos*, tiene su propia ley y no depende de los otros. Su ley es la de los antiguos pueblos primitivos: hay que enterrar a los muertos o la maldición caerá sobre nosotros [...] Creonte es heterónimo: para él las leyes dependen de las circunstancias, de los actos de otros. Su ley es la del mundo moderno”, HERTMANS (2009), p. 119.

Así, en un primer momento me fijaré en los personajes femeninos que aparecen en la obra –Ismene, Antígona y Eurídice– para destacar en ellos la elección de una determinada identidad sobre otras. Y, en un segundo momento, describir el contexto en el que se mueve la obra –social, sexual y político– visto como orden y desorden, y la intervención de Antígona como un elemento trasgresor u ordenador de dicho des(orden).

4.3.1. Las mujeres de la Antígona.

Quiero profundizar ahora en la consideración que hace Sófocles de las mujeres que aparecen en la obra Antígona. Serán tres los personajes femeninos que ahí aparecen: Ismene (hermana de Antígona), Eurídice (esposa de Creonte) y la propia Antígona. Las afrontaremos en ese orden.

- Ismene.

La hermana de Antígona aparece desde el primer momento de la obra. Se entabla una conversación inicial entre Antígona e Ismene, en la que la primera informa a su hermana lo que está sucediendo en la ciudad –Ismene afirma que no conoce ninguna noticia–: Creonte, el tío de ambas, asumiendo la potestad real –ya que Etéocles, el rey anterior ha muerto en batalla por mano de Polinices –muerto, a su vez, por mano de Etéocles–, ha decretado que Polinices no sea enterrado, ni se le llore, dejándolo expuesto a las aves rapaces. Y que aquel que incumpla el decreto recibirá muerte por lapidación pública en la ciudad (vv. 26-38).

Acto seguido, Antígona le propone que le ayude a enterrar a Polinices y de esta forma se compruebe si es por naturaleza bien nacida, o si, aunque de noble linaje, es una cobarde⁵⁵⁵. Antígona cree que Ismene la va a secundar pero no es así. La argumentación de Ismene consiste en que:

- a) Ambas son mujeres, y no están hechas para luchar contra los hombres (v. 62)
- b) Son mandadas por quienes tienen más poder, de modo que sólo les cabe obedecer –en esto y cosas más dolorosas que éstas, señala Ismene– (v. 63-64)
- c) Obrar por encima de las reales posibilidades de uno, no tiene sentido (v. 67)

⁵⁵⁵ Se entiende aquí que la referencia a “por naturaleza bien nacida” hace referencia a una nobleza más profunda que la del “buen linaje social”. Son hijas del Rey, pero donde se definirá su verdadera nobleza será en el coraje de afrontar situaciones conflictivas como ésta. Antígona la ha llamado antes “*Mi propia hermana, de mi propia sangre*” (v.1). Ahora es donde se prueba si esto es cierto en realidad. Sobre este primer versículo y el deseo de Antígona de “comunalidad” puede verse SALZANI (2006).

Señala Ismene, sin embargo, que ella obedece coaccionada, y pide “a los de abajo” –a los muertos o a las almas de los muertos- que le tengan indulgencia⁵⁵⁶. Más adelante dirá que no quiere deshonorar a los dioses, pero que no puede obrar en contra de los ciudadanos (v. 77)

Ismene cree que ya tienen –Antígona y ella- suficientes desgracias (la desgracia de sus padres y de sus hermanos) como para sumarle la que vendría ocasionada por el incumplimiento del Edicto. La negativa de colaborar con Antígona, hace que ésta la excluya de cualquier intento posterior. Ya no hay forma de agradarla; Ismene puede ser como a ella le parezca. Antígona se mantiene firme en su decisión y propósito: “Yo le enterraré” (v. 70)⁵⁵⁷.

Desaparece Ismene hasta que es traída por orden de Creonte para comparecer ante él –luego de saber que Antígona ha dado sepultura a su hermano-, pues cree que ella también ha intervenido en este acto. Ismene quiere que se le considere coautora, si es que Antígona consiente en ello, pero ella se niega. No permite –incluso, podemos entender que no quiere que Ismene muera: “Sálvate tú. No veo con malos ojos que te libres” v. 553- que la muerte sea el destino de ambas⁵⁵⁸.

Ismene quiere morir, porque no tiene sentido la vida si Antígona muere; ya han muerto todos sus seres queridos. Y expresa estas dulces palabras para su hermana: “¿Y qué vida me va a ser grata si me veo privada de ti?”; y con el mismo tenor cuando se expresa ante Creonte: “¿Y qué vida es soportable para mí sola, separada de ella?”. Nussbaum contrapone a Ismene y Antígona en cuanto manifestantes de amor. Para la filósofa norteamericana, Antígona actúa no por amor, sino por deber; no movida por eros, sino por el deber familiar hacia los *philoí*, hacia los amigos. Hemón es asimilado en el mismo lado de Ismene; ya que Antígona se manifiesta igualmente fría para él:

“Es Ismene a quien vemos derramar ‘amorosas lágrimas de hermana’, la que actúa por amor. ‘¿Qué vida merece la pena privada de ti?’ pregunta con una intensidad emocional que en ningún momento se observa en la piedad

⁵⁵⁶ Sobre la concepción de los griegos sobre el alma de los muertos puede verse la obra de BREMMER (2002).

⁵⁵⁷ Una versión distinta señala que Antígona recibe el apoyo de la esposa de Polinices –Argia- para arrastrar el cuerpo de éste a la pira funeraria de Etéocles. En este caso se hace evidente que Antígona necesita la ayuda de otra persona, pues no podría haberlo arrastrado sola; en cambio, parece que sí fuera posible el pensar hacer el rito funerario de forma solitaria; aunque haya querido hacer partícipe a Ismene por considerarla de su misma condición. Cf. PICKLESIMER (1998), p. 360, nota 32.

⁵⁵⁸ Aunque en un primer momento, Creonte ha apresado a las dos, y habla de que corran el mismo destino, después él cree que es injusto que se trate a ambas de la misma manera, y se sobreentiende que cree el testimonio de Antígona afirmando que Ismene no ha intervenido en dar sepultura a Polinices. De modo que decide que sólo Antígona es merecedora de castigo (vv. 770-781). Parece que existió una versión en la que Antígona e Ismene fueron matadas juntas por el hijo de Etéocles, Laodamante, en el templo de Hera. Ver PICKLESIMER (1998), p. 360, nota 31.

de su hermana. Por lo que respecta a Hemón, el hombre que la ama y la desea, Antígona no le dirige una sola palabra en el transcurso de la obra. Es a Hemón y no a Antígona a quien el coro ve inspirado por el eros”⁵⁵⁹

Antígona opta por Polinices, y no por Ismene; Ismene opta por Antígona y no por Polinices. Cuando es confrontada para dar razones de su opción, afirma que un nuevo esposo o nuevos hijos podría tenerlos; pero un nuevo hermano –en las circunstancias que ya sus padres han muerto-, eso es irremplazable. Ya no podrá tener otros⁵⁶⁰. La razón de Ismene es que sólo le queda Antígona, por eso quiere correr su misma suerte, morir juntas, pues no hay vida sin ella. Ismene no se identifica con su hermano Polinices, mas sí con Antígona; es la identificación de hermana-hermana la que prima en ella, y no la de hermana-hermano como ocurre con Antígona. Escoge, selecciona o prefiere Ismene una identidad a la otra; tiene que optar por una de ellas, o al menos, quiere ser consecuente finalmente con una de ellas.

Resulta interesante que Sófocles haya contrapuesto la diversa perspectiva de Antígona y de Ismene, pues uno podría imaginar –a priori- que la actuación debida tendría que ser adoptada por ambos personajes; y no es así. Ambas argumentan desde posiciones contrarias, con una cierta solidez en su argumentación, pero provocando opciones decididamente contrapuestas.

Ismene podría representar muy bien a la mujer sumisa a las normas, la que entiende que existe un orden masculino, que son quienes detentan el poder, y que no cabe otra cosa que obedecer⁵⁶¹. Podríamos hablar de imagen tradicional de la mujer –por supuesto, siempre de forma anacrónica, vista con los ojos contemporáneos de la lucha y reivindicaciones feministas-, pero que finalmente cambia, por amor, hacia una determinación que involucra una oposición ante el poder, ante lo masculino, ante las normas injustas. Acaba comprendiendo las razones de Antígona o incluso, habiéndolas comprendido como justas pero que no las secundó por miedo⁵⁶².

⁵⁵⁹ NUSSBAUM (1995), p. 107. Yo prefiero ver en las palabras antes citadas de Antígona, diciendo a Ismene que se salve, que no ve mal que lo haga así una forma de expresar el amor hacia su hermana. “Con dolor me río de ti, si es que lo hago” dirá un poco más adelante (v. 551). Si en algún momento la ha considerado su enemiga –“Si hablas así, serás aborrecida por mí” v. 93- busca ahora que ningún mal le ocurra. Y ciertamente lo logrará, en cuanto que Creonte cree en lo que Antígona ha dicho –que Ismene no ha participado en el entierro de Polinices.

⁵⁶⁰ Sobre la polémica de estas palabras y de su autenticidad, se puede ver el comentario de Nussbaum y también las referencias que se mencionan en su nota a pie de página: NUSSBAUM (1995), p. 108 y la nota 44.

⁵⁶¹ “Ismene defiende otra forma del antiguo matriarcado: la de llegar a un acuerdo con la violencia de los hombres, una cautela que rechaza Antígona porque su destino incestuoso y la Até la han marcado como una furia [...] Esta mujer [Ismene] tiene miedo, pero no es ella la que morirá, sino Antígona, precisamente porque no tiene miedo; esa es entonces la ironía de todo el acontecimiento”, HERTMANS (2009), p. 134.

⁵⁶² José Watanabe, poeta peruano, creó su versión libre de la Antígona de Sófocles, introduciendo una narradora. Al final, se descubre que quien narra es Ismene, quien se acusa de

Hay quienes contraponen a Antígona e Ismene como enemigas⁵⁶³ –hemos visto que la propia Antígona dice que la considerará así a Ismene- ; Sófocles plantea desde el inicio la contraposición entre Antígona e Ismene: no hay, pues, una caracterización única de la mujer, de lo femenino, de su actuación, sino que existen diversos tipos de representación de lo femenino, expresados, al menos hasta ahora, con los modelos de Antígona e Ismene.

Antígona ha querido incluir a Ismene como un alter-ego, “Oh querida Ismene, hermana de un mismo y común vientre” podríamos traducir más literalmente el famoso “koinon autádelphon kára” del primer verso de la obra. Se enfatiza la fraternidad –o sororidad– representado por ádelphon –del “mismo seno”-. Y la incluye en el destino que Zeus les tiene preparado a ambas –se utiliza aquí el dual, de modo que se opone tanto al singular como al plural. Antígona desea que Ismene se comporte como su par, como su pareja. Pero esto no se realiza, y aparece entonces la singularidad de cada una de ellas, a pesar de la realidad de un linaje común. Ismene no se referirá a Antígona con la expresión adelphós sino con la de kasígnētos, que refleja más el valor social de la fraternidad, a la filiación en cuanto reconocida y legitimada⁵⁶⁴. De esta manera, se pone de manifiesto que Ismene es menos dependiente de la relación maternal por proceder de un mismo vientre, que de la ley que conforma la comunidad política. Esto queda claro en las razones que da Ismene para no sepultar a su hermano. Y cada una acabará tomando un camino, una decisión diferente.

Será Creonte quien las vuelva a juntar, quien las equipare como coautoras de una misma acción, pero será Antígona quien no acepte esta “comunalidad” o “comunidad” con Ismene, pues el amor no son sólo palabras sino hechos, e Ismene no ha participado realmente en el hecho del entierro de Polinices. Antígona señala que Ismene puede parecer sensata al parecer de algunos, al igual que ella lo es a los ojos de otros. Ismene señala, sin embargo, una característica común: “el error⁵⁶⁵ es el mismo para ambas” v. 558. Aquí también, al establecerse el diálogo con Creonte, Ismene invoca a la relación que tiene Antígona con Hemón –el compromiso de matrimonio– para persuadir que Creonte cambie de

no haber hecho lo propio que le correspondía como hermana ante Polinices por miedo: “Yo soy la hermana maniatada por el miedo”, dice; o en otro pasaje: “Sus palabras ardían –se refiere a las palabras de Antígona proponiéndole enterrar a su hermano– pero yo tenía el ánimo como el de un pequeño animal encogido [...] Era miedo, Antígona, porque la muerte sería nuestro pago por enterrarle”. Y por haber tenido miedo, carga con el castigo de recordar cada día el gesto de Antígona, “que me tortura y me avergüenza”. En WATANABE (2008). Sobre esta Antígona, puede verse BAÑULS Y CRESPO (2008), pp. 492-497.

⁵⁶³ Véase, por ejemplo, TYRELL y BENNETT (2008-2009).

⁵⁶⁴ IRIARTE (2002), p. 122.

⁵⁶⁵ *Hamartía*. Hemos explicado este concepto al hablar más arriba sobre *Edipo Rey*. Ver p. 114 de este trabajo.

parecer; no apela al hecho que sea su sobrina, hija de su hermana Yocasta.

*“Ismena encarna el modelo de feminidad que, en el contexto institucional del matrimonio, es el que aporta a la polis su bien máspreciado: los soldados ciudadanos que la defienden y se encargan de gobernarla”*⁵⁶⁶

- Eurídice

La noticia de la muerte de Hemón, el novio de Antígona e hijo de Creonte, ha llegado a los oídos de Eurídice, madre de Hemón y esposa de Creonte. El desenlace trágico de Eurídice nos lo es contado por un mensajero que cuenta cómo ésta con una espada afilada frente al altar se ha quitado la vida, recordando a su hijo Megareo y luego a Hemón, dirigiendo palabras acusatorias a Creonte, nombrándolo asesino de sus hijos.

Una nueva figura femenina introducida por Sófocles para darle más dramatismo a la obra, pero que representa igualmente una forma de enfrentarse a la autoridad esta vez en el ámbito doméstico –enfrentarse al esposo y padre de sus hijos- haciéndole culpable de las desgracias de sus hijos⁵⁶⁷. Es el enfrentamiento entre la madre y la esposa, identidades ambas presentes en Eurídice. Se dice de ella que es *pammétor*, literalmente “plenamente madre” v. 1283 contraponiéndola a esposa *gyné* con que se ha llamado antes.

Aquí también aparece la elección de una identidad frente a la otra, cuando éstas se enfrentan o contraponen –habíamos visto el caso de Ismene y su identificación hermana-hermana (Antígona será el de hermana-hermano)- ; no es ya la esposa sino la madre la que adquiere plenitud, la que es “auténtica madre de este cadáver –de Hemón” como traduce José M^a Lucas de Dios el v. 1283⁵⁶⁸.

Su muerte es un reclamo de la culpabilidad de Creonte, padre que provoca la muerte de sus hijos, y que con ello provoca la muerte de su madre. Privilegio de los lazos directos de sangre, frente a los del pacto matrimonial; intensidad de compromiso –asumir la maternidad de los muertos con la propia muerte, ser la madre muerta de los hijos muertos, continuar con su maternidad en el mundo de los muertos-⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ IRIARTE (2002), p. 123. Esto debido a que Ismene se decanta por la familia política y no la biológica; es decir, por la obligación de formar una nueva familia que engendre hijos para la ciudad; actitud contraria a la de Antígona, que se cierra a la oportunidad de tener hijos.

⁵⁶⁷ Megareo puede referirse al guerrero teban, hijo de Creonte, que guarda una de las puertas en el combate contra Tebas hecho por los argivos –según Esquilo en sus *Siete contra Tebas*, o bien podría ser Meneceo, el otro hijo de Creonte y Eurídice, sacrificado antes del combate para obtener la victoria de Tebas –según Eurípides en las *Fenicias*.

⁵⁶⁸ SÓFOCLES (2009), p. 227.

⁵⁶⁹ Sobre el tema más general del suicidio en la tragedia griega, ver GARRISON (1995), y para el caso de Eurídice las pp. 115-120.

No se ha enfrentado directamente ante Creonte, pues de qué le valdría ya, ante la muerte del hijo. Se ofrece como sacrificio –se suicida ante el altar-, como culpa añadida a la culpabilidad del padre. De la misma manera que se suicida Hemón, con la espada, como queriéndolo imitar también en esta suerte. Madre e hijos unidos ahora por los lazos de la muerte.

Es un ataque velado a la autoridad que detenta Creonte como Rey, como protector de la ciudad, su obstinación le ha costado la pérdida de sus hijos y de su esposa, el ámbito familiar se ha disuelto, se ha disuelto el conflicto pero al coste de la desaparición de la familia. El primado de la autoridad civil –que representa Creonte- ha provocado la disolución de los lazos de intimidad que éste tenía con su familia. Aunque Creonte se arrepienta amargamente por sus decisiones, las desgracias ocasionadas no tienen forma de enmienda.

- Antígona

Y por último, Antígona, el modelo femenino que nos propone Sófocles, fuente de inspiración para interpretaciones múltiples, como hemos podido ver más arriba. Quisiera seguir con la propuesta de que ante las múltiples identidades, en los casos de conflicto se debe optar por una de ellas, como se ha visto con Ismene y Eurídice. Con Antígona sucede lo mismo: opta por la identificación hermana-hermano (pues hemos visto que ella no opta por la hermana-hermana con Ismene), dejando otras también importantes como la establecida con Hemón –novia/novio-, o con la *polis* –ciudadana/Estado. Claro está que Antígona no tiene el estatus de ciudadana por ser mujer⁵⁷⁰; pero su compromiso con la ciudad –que se traduce en tratar como enemigo a Polinices- es lo que le demanda Creonte. Como dice Ana Iriarte en la presentación de su libro:

*“Buscarse a sí mismo, investigarse, en el reflejo polifacético hasta el infinito de figuras sobrehumanas e infrahumanas que revisten a menudo rasgos de mujer, fue una práctica constante del hombre griego. Una práctica a la que De Amazonas a ciudadanos se propone atender partiendo del supuesto que el géno *gunaikon*, el “género femenino”, fue la más próxima de las diversas representaciones de la alteridad con respecto a las que el ciudadano griego llegó a autodefinirse como quintaesencia de lo humano”.*

⁵⁷¹

⁵⁷⁰ “En sentido estricto, las hijas, esposas y madres de los protagonistas de la vida política del siglo V no eran ciudadanas, dado que no participaban en las asambleas ni en el funcionamiento de los tribunales; pues, en definitiva, ser ciudadano consiste en ejercer una función política en el seno de estas instituciones”, IRIARTE (1996), p. 50. De todos modos, el empleo del término *polítides* “ciudadanas” y con ello la noción de ciudadanía femenina no es extraña al pensamiento griego del siglo V, tal como lo atestigua el propio Sófocles en su *Electra* v. 1227. Sobre esta división de sexos y ciudadanía, véase LOREAUX (1990).

⁵⁷¹ IRIARTE (2002), p. 7.

La motivación, según Antígona, de esta decisión por enterrar a Polinices está en cumplir con una ley no escrita, la de los dioses, que es la de enterrar a sus difuntos. Estas leyes son anteriores y más fuertes que los edictos del Rey –por lo que la relación de ciudadanía u obediencia a las leyes de la polis se contrapone a la obligación para con los dioses, que han determinado esta ley no escrita de cuidado a los familiares.

Hay, sin embargo, una figura que emerge en Antígona, que es la figura materna. La hemos destacado en Eurídice, y es la misma que ahora aparece en Antígona. Antígona toma el lugar de su madre –de la madre de Antígona y la del propio Polinices: Yocasta. Ella es la que debe realizar el rito sagrado de sepultar al hermano, como si del hijo se tratase. Véase que Antígona se ocasiona la muerte del mismo modo en que ha sido descrito el suicidio de Yocasta. En este juego de identidades, Antígona va a asumir la de la madre muerta. De ahí que ya no le importe la vida, porque *“mi alma hace rato que ha muerto”* v. 560⁵⁷².

Claro que la maternidad de Antígona es una maternidad solamente simbólica. A diferencia de Ismene, ella es la defensora de los lazos tejidos por el vientre materno, defensora de *“un tipo de dependencia que la organización política pretende soterrar por considerarlo inquietante”*⁵⁷³ Antígona se concibe como aquella que está hecha para compartir el amor y no el odio (v. 524), un amor que no puede quedarse simplemente en palabras –le acusa de eso a Ismene– sino que se debe demostrar. Un amor que no es eros, sino *symphelein*. Como bien señala Nussbaum:

“Cuando Antígona manifiesta, ‘mi naturaleza me dicta unirme en el amor (symphelein), y no en el odio’, no está expresando adhesión general al amor, sino devoción a la philía familiar. Los vínculos de la philía plantean exigencias que afectan a los compromisos y acciones del agente con independencia de sus deseos. Sobre este amor no se decide; las relaciones

⁵⁷² Sobre el valor de la madre, puede verse IRIARTE (2002), pp. 129-145. *“Desde el punto de vista del status femenino, la relevancia que, en nombre de la paternidad, el discurso político da a la función reproductora, constituye un arma de doble filo. Por una parte, al reconocer a la mujer como generadora de una identidad cívica [se refiere la autora a la ley del 451, según la cual sólo los nacidos de padre y madre “ciudadanos” tendrían derecho a la ciudadanía, citando a Aristóteles]– que sólo los varones detentarán, eso sí, de forma íntegra– se la reconoce como un elemento imprescindible para definir la empresa política. Por otra parte, este reconocimiento implicará un mayor control de la esposa legítima; control recompensado por un puesto de honor en la casa y por la protección legal de los hijos legítimos frente a los bastardos que el esposo pudiera tener de concubinas o esclavas”* en IB., p. 133.

⁵⁷³ IRIARTE (1998), p. 6. *“Defensora de la ley del útero como la más determinante, Antígona se identifica con la figura de la madre, pero la maternidad que encarna de forma simbólica le impone, curiosamente, la esterilidad física. La feminidad que se reivindica públicamente como tal, es considerada, en última instancia, estéril para la polis. Y la autoridad política la remite cruelmente a sí misma, al recluir a Antígona en la especie de útero de la tierra-madre que es la cueva-tumba en la que perecerá”*, en IB., p. 5.

que entraña pueden tener poco que ver con los sentimientos de agrado o simpatía por la otra personas”⁵⁷⁴

4.3.2. El (des)orden caótico de Antígona

Podemos entender a Antígona como el ejemplo de un cambio en una serie de órdenes importantes de la vida humana, por supuesto, más allá de la concreción efectiva de estos cambios. Tres son los que quisiera destacar: el social, donde la relación entre familia y Estado quedan reflejadas; el segundo es el sexual, donde a través de la práctica del enterramiento se realiza una trasgresión de roles sexuales; para finalmente, entrar en el orden político, vía la desobediencia civil.

Podría haberlo planteado como casos de un desorden y un nuevo orden, pero he creído mejor presentar ambos en simultáneo, ya que no propondré ninguna síntesis integradora, ni una propuesta dialéctica, ni ningún proceso reconciliatorio. Más bien, deseo exponer una serie de descripciones de dinámicas posibles en estos órdenes anteriormente mencionados, dejando abierta la elección del orden o desorden que se crea más conveniente seguir.

- El (des)orden social: familia y Estado

Como sabemos, la lectura de Antígona hecha por Hegel circunscribiendo a Antígona en el círculo de la familia y a Creonte en el del Estado ha prevalecido hasta nuestros días, y sigue siendo motivo de interesantes reflexiones⁵⁷⁵.

¿Cuál es el orden familiar que defiende Antígona? El derecho de enterrar a su hermano, el derecho de que se le considere –a ella- con el derecho de estar por encima de una consideración de castigo –o premio- en cuanto derecho que le corresponde –a él, a Polinices- de ser enterrado. La familia estaría bajo la protección de sus dioses –los lares y penates- y el cumplimiento del entierro sería seguir las leyes de estos dioses –leyes no escritas, inmemoriales, eternas como la muerte misma.

Creonte no niega el derecho a que se deba enterrar a los familiares, pero en este caso, la identidad de este muerto, es visto desde la ofensa para la ciudad, para la polis. Quien ha intentado destruir la ciudad no debe ser enterrado en ella⁵⁷⁶. Sabemos las desgracias que esto

⁵⁷⁴ Nussbaum (1995), p. 107. Esta determinación de Antígona será la que mantenga a lo largo de toda la obra –a diferencia de Ismene que intenta corregir la no inmediata adhesión a la propuesta de su hermana. “Los deberes para con los familiares muertos constituyen la ley suprema y la máxima pasión. Antígona organiza su vida entera y su concepción del mundo en función de ese sistema deóntico simple y autosuficiente”, IB., p. 108.

⁵⁷⁵ Aunque hemos visto otras interpretaciones que se apartan de esta dicotomía hegeliana, eso no le resta fuerza a la imagen que Hegel proyecta sobre la obra de Sófocles, ni la hace inválida.

⁵⁷⁶ Hay quienes han intentado una solución a este impasse, pensando en la posibilidad de que Polinices fuera enterrado pero fuera de los confines de la ciudad, de modo que se pudiera cumplir con ambas partes y respetar el derecho del oikos y de la polis.

ocasiona al interior del oikos de Creonte: hijo, esposa y sobrina; su desconsideración hacia su familiar –su sobrino Polinices- ha generado que recaiga sobre el resto de la familia la destrucción y la muerte.

Antígona se presenta como buena hija –es el bastón de su padre en Edipo en Colono-, como buena hermana, asume el puesto de madre –se identifica con ella, en su misma muerte-, asume el lugar de su hermano enfrentándose a Creonte. Rompe, sin embargo, esta dinámica de buenas relaciones enfrentándose a su hermana, distanciándose de ella, marcando diferencias irreconciliables; e igualmente, sobrepone su identidad de hermana a la de novia comprometida (quienes ven en este amor a Polinices un amor incestuoso, proporcionarían un argumento para que no le importe esta separación con su novio Hemón).

Diferencias, divisiones, incomprensiones, distanciamientos al interior de la familia. Antígona nos propone una imagen más real de la familia, que la idílica en la que todos estamos de acuerdo, en la que todos se aman y se respetan y luchan por una misma causa. Todo por Polinices, el de las muchas disputas; su propio nombre lo indica: *poly*, mucho, y *neikes*, odio. Polinices, el muerto, el abandonado, olvidado, despreciado, deshonrado recuerda así la propia historia familiar, una historia llena de violencia, de excesos. Está allí, en la escena, para hacer presente lo que no debemos olvidar: nuestras propias raíces familiares.

Antígona quiere cerrar la historia familiar, quiere que todo concluya con ella –como esa vuelta incestuosa, endogámica, que se vuelva hacia ella misma-, de ahí que se entienda que no busque perpetuar su destino o su presencia en una nueva familia –la que podría haber formado con Hemón; de ahí sus exabruptos ante Ismene, por no secundar su causa, por no ver, precisamente que porque no hay mayor desgracia que la que a ellas les ha ocurrido, tienen que sacrificarse para cerrar ese círculo de maldición que le viene de sus ancestros⁵⁷⁷.

Si el aporte de la familia al Estado se centraba en el de generar los nuevos ciudadanos que se vuelquen al servicio de la patria, guerreros defensores, ciudadanos generadores de un orden político que vela por el bien del Estado; Antígona asume su tarea no mediante la procreación sino con la toma de conciencia del valor de las relaciones familiares, de los compromisos al interior del oikos, de la restitución de un orden –el orden de la fraternidad- que deberá expresarse también el propio Estado⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ “Los supervivientes de los primogénitos de Tebas no permanecen más que para transmitir la mancha: en la ciudad de Cadmo y de Edipo, autoctonía y fundación se mezclan para dar nacimiento a una historia llena de muertes, derramamientos de sangre y deudas insaciables”, DETIENNE (2005), p. 108.

⁵⁷⁸ Los conflictos entre el derecho del Estado y el estado de derecho tendrían que resolverse –o al menos atenuarse- viéndolos desde esta perspectiva.

En el orden social, también Antígona intenta que se considere la procedencia real, el estatus social de Polinices, frente a la consideración desigual que propone Creonte. Antígona le dice a Creonte, en referencia a la relación de Polinices y Etéocles: “No es un esclavo (*doulos*), sino su hermano, el que murió”. El estatus de Etéocles y el de Polinices es el mismo, son hijos del rey, deben ser tratados en esa su condición real⁵⁷⁹. Creonte lo está tratando como a un esclavo, que no tiene voz y del que se puede disponer. Antígona al tomar la voz de su hermano, reclama para sí su filiación con Edipo; incluso si es considerado como traidor, esto se debe a que era un legítimo ocupante del trono, y más bien Etéocles no llegó a cumplir su promesa de alternancia en el trono.

Este desorden generado por Creonte se restituirá con el monumento funerario hecho para Polinices. El hecho de que vaya antes a enterrar a su sobrino y no a liberar a Antígona es muestra de la importancia que tiene este enterramiento. De esta manera se reafirma “la incuestionable justeza del monumento de Polinices en las mentes de la audiencia”⁵⁸⁰ Cynthia Patterson señala por su parte, que la apelación de Antígona a una “ley no escrita” puede entenderse como el derecho de que todos sean enterrados, esclavos y ciudadanos, de forma que, aunque Antígona reclame sólo por su hermano, ella estaría oponiendo a la ley de la polis una visión, un orden social distinto⁵⁸¹.

- El (des)orden sexual: el entierro y la trasgresión de roles

Judith Butler nos ha presentado a Antígona asumiendo la representación de Polinices, confrontándose con Creonte toma la posición masculina, invirtiendo los roles sexuales. Quisiera ahora presentar otro momento en el que Antígona genera que se inviertan igualmente los roles sexuales: es el entierro de Polinices.

¿Cómo se lleva a cabo los ritos funerarios y qué tareas son asignadas por género? Las mujeres estarían a cargo de la preparación del cuerpo para su entierro (baño, la unción, coronación y vestición), y serían las que lleven el duelo por el difunto, mostrándolo a través de lamentos (en varios momentos). Estos otros ritos: la próthesis (la exposición del cuerpo); la ekphora (la procesión hacia la tumba), perideipnon (comida para el funeral), purificación, visita a la tumba después del entierro (ritos del tercer y noveno día, por ejemplo)

⁵⁷⁹ Sobre este punto véase ROSELLI (2006).

⁵⁸⁰ ROSELLI (2006), p. 156. El conflicto entre la esfera familiar y la esfera civil era solucionado con las propias construcciones de los monumentos funerarios –los períbolos– donde se podía resaltar algunos aspectos de la identidad individual del difunto, pero también se convirtieron en espacios de relación de la propia familia, de su familia en el momento de su muerte, y de la posterior. Se resalta no sólo al individuo, sino el valor familiar, y éste relacionado con la polis. Este tipo de construcciones aparecerán en los siglos IV-V a.C. Ver CLOSTERMAN (2006), pp. 49-78. Puede verse también las tensiones vividas en la época de la representación de *Antígona*, con relación a las prácticas conmemorativas en BROWN, (2006).

⁵⁸¹ PATTERSON (2006), pp. 35-39.

contaban con la participación de los familiares tanto mujeres como hombres. Lo exclusivo de los varones, o en la mayor parte de los casos, era acto de enterramiento en sí (inhumación o cremación, cavar la tumba, sacrificio, construcción de la tumba)⁵⁸².

*“El mensaje, pues, de adherir los comportamientos y roles adecuados en el ritual de muerte, en el entorno de la tragedia griega, se extiende tanto a las mujeres como a los hombres, no sólo a las mujeres; ambos géneros jugaron roles vitales en asegurar que el difunto recibiera ritos funerarios limpios y honorables”*⁵⁸³

Antígona –y otros personajes femeninos de la tragedia griega– asumen o amenazan con asumir roles que pertenecen a los varones y actúan independientemente; esto hace que algunos interpreten a Antígona como una “mala mujer”, y otros, como Helene Foley cuestiona ese apelativo, ya que ningún hombre de la familia –en este caso, Creonte– ha asumido el rol que le corresponde en el entierro⁵⁸⁴. Esta manera de actuar por parte de Antígona puede ser considerada aberrante social y religiosamente en la cultura griega histórica⁵⁸⁵. Este orden de cosas traerá funestas consecuencias para las participantes, pero también tendrá repercusiones para los varones implicados a causa de su *hybris*, su desmesura:

*“Por este medio Sófocles apunta a la importancia política latente en sujetos políticamente pasivos, pues pese (o quizás precisamente a causa de) su misoginia, el poderoso Creonte acaba siendo destruido por las mujeres; por Antígona, evidentemente, pero también, al final de la tragedia, por su propia mujer, Eurídice”*⁵⁸⁶

La confrontación entre Antígona y Creonte reviste connotaciones sexuales, y no sólo entre individuo y Estado. El Estado es una entidad masculina que castiga el comportamiento de Antígona, por asumir un rol masculino, por no aceptar su rol femenino –el tradicional, que podría ser representado por la actitud de Ismene, en un primer momento–. Creonte condena a Antígona a que viva en una cueva, encerrada, como la imagen del útero, del vientre materno, que es sellado –como sellado queda el vientre de Antígona al matrimonio y a la procreación. El castigo corre

⁵⁸² HAME (2008), p.1.

⁵⁸³ HAME (2008), p. 12.

⁵⁸⁴ Señalado por HAME (2008), p. 11.

⁵⁸⁵ Hame (2008) sostiene que el fin trágico de estas mujeres –asesinadas, desterradas, condenadas a muerte– sería una forma de advertencia a las mujeres, y buscaría más bien que conservaran sus prácticas tradicionales, en p. 11. Por otro lado, sería discutible esta interpretación de Hame, ya que primeramente no está claro si las mujeres participaban o no en la asistencia a las representaciones teatrales –con lo cual podría verse más bien como una formulación de que los varones tomen en cuenta cualquier forma de sublevación con métodos violentos, fortaleciendo las diferencias de roles entre géneros–; y lo segundo, a objetar, es si esa era la intención primera de los trágicos, o más bien lo contrario. Sobre este último punto, puede verse ROSELLI (2006), p. 159, n. 3.

⁵⁸⁶ ORSI (2007), p. 212.

paralelo al delito que ha infringido⁵⁸⁷. No se trata de un castigo por su desobediencia política, sino por un crimen de violación/resistencia cultural/sexual⁵⁸⁸, por no querer aceptar de definición de mujer como un ser pasivo y confinado a un espacio determinado, el oikos⁵⁸⁹.

Al final, después que Creonte acepta que le conviene –por temor– no dar cumplimiento al castigo impuesto a Antígona, participa en los rituales funerarios de Polinices, incluido el lavar el cuerpo, acto que estaba reservado, como lo hemos hecho mención, a las mujeres:

*“En orden a redimirse y ser un buen hombre, Creonte tiene que hacer el trabajo de una mujer. El buen hombre, parece, se hace bueno asumiendo un aspecto de una buena mujer [...] Antígona deconstruye la definición sexualmente construida de hombre y de mujer”*⁵⁹⁰

- El (des)orden político: desobediencia civil⁵⁹¹

Aquí quisiera plantear un orden de cosas que están, si bien no en contra, al menos en la formulación de la tragedia de Antígona, si enfrentados: el orden divino o sagrado frente al orden político. Hay quienes leen Antígona como el intento por parte de Sócrates de advertir ante la posibilidad de excesos por parte de una ilustración puramente racional, que buscando cimentar el orden legal vía razonamiento práctico no toma en cuenta la fundamentación que desde el orden sagrado o religioso podía hacerse. La escenificación de Antígona sería entonces, el modo en que Sófocles, al mostrar la suerte del gobernante que ejerce el poder al margen de la divinidad, y la heroicidad de una joven mujer que dice seguir estas leyes divinas no escritas, contribuiría a que la ciudadanía tomara conciencia de la importancia de lo sagrado en la vida de la polis⁵⁹².

El acontecimiento generador del drama en Antígona es la prohibición de enterrar a Polinices. Antígona le reprocha a Creonte que esta prohibición atenta contra las leyes de los dioses: *“No fue Zeus el que los ha mandado publicar –estos decretos sobre la imposibilidad de enterrar*

⁵⁸⁷ Sigo en esto a SINGH (2003).

⁵⁸⁸ Véase para una interpretación psico-social de Antígona, que involucra la no superación de la etapa edípica por parte de la protagonista, y sus consecuencias en la sociedad ateniense JOHNSON (1997).

⁵⁸⁹ Sobre oikos y Antígona, véase Red (2008).

⁵⁹⁰ SINGH (2003), p. 14-15. Se pone además el caso de Hemón y el derramamiento de sangre, que normalmente está asociado a las mujeres (como los casos del primer encuentro sexual, el parto y la menstruación).

⁵⁹¹ Sobre este concepto de desobediencia civil, sus características y su diferenciación con el de Antígona, véase WILTSHIRE (1976).

⁵⁹² Así, SANTAMARÍA (2009), pp. 121-133. O también ORSI (2007), p. 211: *“De ahí que se haya leído Antígona como una advertencia a la democracia ateniense: es preciso, estaría diciendo Sófocles, dejar algunos ámbitos de la vida en común en manos de los poderes tradicionales (las géne) y no extralimitarse en la legislación. Visto así, la desobediencia de Antígona podría considerarse, anacrónicamente, como un acto de desobediencia civil o de protesta justificado”*.

a su hermano-, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera trasgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron” vv. 449-459.

Los dioses griegos no tienen una institución que vele por el cumplimiento de sus decretos, de sus normas –de hecho, nunca tuvieron un cuerpo sacerdotal coordinado para elaborar credos o doctrinas⁵⁹³-. Los griegos participaban en el culto, y creían en un repertorio de relatos míticos, que no eran aceptados como un corpus inamovible, sino que eran criticados por los propios griegos, como es posible ver en las propias obras trágicas. Los sacerdotes se ocupaban del templo, y era el pueblo, el demos, el que tenía que ocuparse de introducir nuevos cultos en la ciudad, de castigar los crímenes de naturaleza religiosas y otras actividades más.

Puesto que no hay una instancia religiosa que pueda determinar que este decreto de Creonte va contra las leyes divinas, es la propia Antígona la que toma la iniciativa de enfrentarse a Creonte con sus actos⁵⁹⁴. Como dice Bollack: “Antígona trasgrede una trasgresión”. Actos que tendrán el respaldo tácito de muchos ciudadanos griegos –así lo atestiguarán Antígona, Hemón y el propio Coro-. Creonte ha violado las normas de los dioses, ha hecho que los dioses dejen de escuchar las súplicas ofrecidas cultualmente –esto se muestra patente en las palabras de Tiresias:

“La ciudad sufre estas cosas a causa de tu decisión. En efecto, nuestros altares públicos y privados, todos ellos, están infectados por el pasto obtenido por aves y perros del desgraciado hijo de Edipo que yace muerto. Y, por ello, los dioses no aceptan ya de nosotros súplicas en los sacrificios, ni fuego consumiendo muslos de víctimas; y los pájaros no hacen resonar ya sus cantos favorables por haber devorado grasa de sangre de un cadáver” vv. 1015-1023.

Ante la ceguera de Creonte de aceptar que esto es así, que realmente ha ido en contra de los dioses, el gobernante acusa a Tiresias de apego al dinero, de ser parte de una conspiración, que se han corrompido por el dinero, y que lo que desean es que desacreditar las decisiones de él. Tiresias entonces le profetiza que dentro de muy poco él tendrá que ofrecer en compensación por los muertos a uno de sus propias entrañas. Porque ha alterado el orden establecido por los dioses, haciendo permanecer en el mundo de los vivos a uno que está muerto (Polinices), y condenar al mundo de los muertos a quien está viva (Antígona). Esta inversión del orden de las cosas, que atenta contra el orden divino, será juzgada por los dioses de abajo, a quienes les corresponde juzgar este tipo de trasgresión. Tiresias representa la

⁵⁹³ Sobre este punto, sigo a IRIARTE (1996), pp. 32-35.

⁵⁹⁴ Como dice Bollack, “Antígona trasgrede una trasgresión”. BOLLACK (2004), p. 100.

autoridad de Apolo, y Creonte rechaza subordinar su autoridad a la autoridad superior del dios: es la falta de impiedad que comete esta vez Creonte, que acaba por ser incapaz de reconocer límite alguno a su poder, ni procedente de los hombres ni de los dioses⁵⁹⁵.

De esta manera, si Antígona va más allá de las leyes de Creonte, éste a su vez, rebasa las leyes más sagradas⁵⁹⁶. Y esto tiene su connotación política: un rasgo definitorio del tirano es la reversión de las leyes más elevadas⁵⁹⁷. El desorden, por tanto es un desorden político. El tirano ejerce el poder de forma que no admite no sólo la desobediencia⁵⁹⁸, sino tampoco el disenso; de este modo cae en una actitud de total rigidez y crea el clima de incomunicación. Incomunicación que queda patente en no escuchar ni a Antígona, ni a su hijo Hemón –que le habla del miedo de los ciudadanos, y de la toma de decisiones hechas individualmente⁵⁹⁹-, ni a Tiresias –quien le ha pedido que piense, que reflexione, que escuche, que reconozca, pues nuestra naturaleza humana es limitada y nos equivocamos-. Sólo al final, debido al temor de las terribles palabras del ciego adivino es que Creonte decide ser “prudente” y cambiar su forma de actuar y sus decisiones.

¿Estaban, entonces, los dioses de parte de Antígona? ¿Por qué entonces su desgracia? Rocío Orsi señala que Sócrates se refiere a las desgracias de Antígona como desgracias naturales o hereditarias⁶⁰⁰. Esta sería la forma de resolver este problema, si se explica en términos morales (como Platón deseaba), pero es posible una segunda lectura, que es explicarla en términos de verosimilitud (esto es, como Aristóteles quería), de tal forma que la muerte de Antígona es una consecuencia lógica y pertinente del error de Creonte: “No tiene reparación

⁵⁹⁵ ORSI (2007), p. 228.

⁵⁹⁶ “La reacción de Antígona frente a Creonte indica un arcaico espíritu de clan. La familia de Lábdaco puede que sea culpable, pero también es sagrada: no puede ser juzgada ni tocada por nadie ajeno a su círculo [...] Culpable pero intocable, es decir, sólo los dioses pueden juzgarlos y condenarlos, no una persona, y mucho menos un pariente consanguíneo, como es el caso de su tío Creonte”, HERTMANS (2009), pp. 99-100.

⁵⁹⁷ ORSI (2007), p. 227. Esto aplicando las palabras de Heródoto, véase la nota 51 en esta página.

⁵⁹⁸ Esta preocupación por la obediencia basada en el bien común y en el orden público, se transformará en su versión más dictatorial: “De una defensa del edicto basada en principios políticos, Creonte ha pasado a una imposición del edicto que justifica en el mero hecho de haberlo proclamado [...] Una defensa de la obediencia por la obediencia”, ORSI (2007), p. 229.

⁵⁹⁹ “Cuando Creonte expone su recién adquirida concepción patrimonialista del poder (la ciudad es de su soberano v. 738), Hemón le responde que él sería el gobernante adecuado de una ciudad sin ciudadanos: su gobierno, pues, no tiene sentido en la polis, que no nombra tanto al emplazamiento de la ciudad cuanto al conjunto de sus ciudadanos, sus costumbres y sus instituciones: lo que se conoce como politeia.” ORSI (2007), p. 228. Con esto se ve claro que Creonte ha ido alejándose cada vez más de una real defensa de la polis, de la ciudad, y ha fijado su atención en su bien personal, en el poder que detenta y su conservación.

⁶⁰⁰ “El mal, todo el mal, es hereditario y se instaura en la lógica de una reparación y, por lo tanto, de una deuda antigua. [Edipo] continúa pagando el tributo que debe a su destino absurdo en la vergüenza de Antígona y del Ismene; ambas sólo tienen existencia si a su vez continúan pagando el tributo que pagaba su padre”, BOLLACK (2004), p. 48.

sencillamente porque el mundo no está bien hecho. No es necesario suponer que sólo ha de sufrir el malvado o el que está equivocado, pues no todo el mal puede explicarse en términos punitivos: incluso a costa de tener que hacer hueco a este problema irresuelto de la teodicea, se puede seguir considerando que los dioses estaban de parte de Antígona”⁶⁰¹

Este des-orden político del mundo de Antígona, en el que estás separadas las esferas de lo familiar, el *oikos*, con la vida institucional de la *polis*, será subvertido, no por medio de una superación dialéctica del modo hegeliano, sino más bien a través de la dinámica del mundo trágico. Antígona logra hacer que la consideración de estas leyes no escritas, de este cumplimiento ante los dioses trascienda o sobrepase a la consideración de las leyes positivas en cuanto que su acto se convierte en un acto político. Antígona vive estas leyes divinas, no sólo como un deber ante su hermano, sino como un derecho frente a quienes lo impiden. Ella tiene el derecho de cumplir con su *obligación*; mientras que Creonte, que, como gobernante tiene la *obligación* de velar por los intereses de la ciudad, no tiene el derecho de violentar un ámbito que le trasciende. Y ocurre de este modo que la responsabilidad de Antígona trascienda el ámbito del *oikos* y se sitúe en la dimensión de la *polis*⁶⁰².

De esta manera son dos los discursos políticos, o sobre la *polis* que quedan establecidos: el de Antígona y el de Creonte: el de la disidencia o desobediencia abierta y violenta; y la de la obediencia, una obediencia sin crítica posible⁶⁰³. Al final, ni uno ni otro resultan ser un buen ejemplo, pero sí proponen al espectador el que uno deba “conocerse a sí mismo, a mirar su propio interior y a conocer los propios límites”

4.4. PRESENCIA, DECIR VERDADERO Y GRATUIDAD

El olvido, el silencio y la violencia eran los límites que encontrábamos en ese proceso de identidad y de reconocimiento operante en *Edipo Rey*. ¿Antígona puede sobrepasar esos límites? ¿Puede decir algo, desde su propia experiencia de finitud y de conflictualidad? En este apartado realizo una ampliación de horizontes, pues dejo que intervengan los aportes filosóficos de tres autores, que nos señalarán un camino, en relación con cada una de los desafíos planteados. Lo refiero como una ampliación de horizontes, porque no lo remiten directamente al caso de Antígona, sino que soy yo quien me sirvo, en este caso, de sus reflexiones para aplicarlas a estos nuevos contextos que nos plantea el drama. Será el aporte de ese tercero que media entre la búsqueda de soluciones –ese vacío por llenar- y los conflictos de la obra –falta de reconocimiento y pérdida de identidad.-

⁶⁰¹ ORSI (2007), p. 237.

⁶⁰² SANTAMARÍA (2009), p. 128.

⁶⁰³ Sófocles sigue la tradición de los discursos dobles, que formulan exigencias incompatibles. En esta línea se inscriben los estudios de LINFORTH (1961), el citado capítulo de NUSSBAUM (1995) o más recientemente BOLLACK (2004).

Así, para el caso del olvido, Butler nos permitirá reflexionar sobre la presencia del otro y su valor, desde la consideración de aquel que es olvidado (Polinices). Enterrarle, llorarle es no olvidarse, es tenerle presente, es reconocerle presente. Superar el silencio, y “decir verdaderamente” – parrêsía- podrá plantearse con la ayuda de Foucault, de ese último Foucault que reintroduce la ética en su investigación, haciendo de Antígona el modelo de parrasistés, de persona que “dice verdaderamente”. Finalmente la violencia podrá plantearse como superada desde la teoría mimética de Girard, encontrando en Antígona la figura del chivo expiatorio y de la superación de la rivalidad mimética.

4.4.1. La presencia de los muertos: superando el olvido.

La muerte tiene un poder de atracción. Freud y Lacan han hecho referencia a esa relación entre Eros y Thánatos, incluso Lacan como se ha dicho, podrá proponer a Antígona como impulsada por un deseo de muerte –como un “ser-arrojado-hacia-la muerte” en clave heideggeriana⁶⁰⁴. Sin embargo, quisiera abordar este impulso hacia la muerte o la consideración hacia los muertos desde otra perspectiva. Partiré de una consideración de ese triple entierro de Polinices, y destacaré posteriormente qué es lo que le une a Antígona –y también a nosotros- con ese cadáver de Polinices, que representa todo el mundo de la muerte.

- El triple entierro de Polinices

Sófocles en la Antígona nos habla de un triple entierro de Polinices.

El primero es el que cuenta el guardia a Creonte en los vv. 245 y siguientes: se ha esparcido un fino polvo sobre el cuerpo de Polinices y se han cumplido los ritos que se debía. No hay golpe de pala ni restos de tierra cavada por el azadón; no hay huellas cercanas de carro alguno. No aparecen tampoco señales de fiera ni de perro alguno que hubiera venido. El coro le dice a Creonte que esto ha podido ser obra de los dioses (v. 279). La autoría se muestra desconocida. Este polvo que cubre el cadáver fue limpiado posteriormente por los guardias (v. 410).

El segundo es el relatado por el mismo guardia pero con la presencia de Antígona como ejecutante del mismo. Los guardias, que se han colocado en un lugar apartado y elevado porque ya el cuerpo emitía un fuerte olor causado por la descomposición, la han visto –luego de que un torbellino se levantara y les impidiera darse cuenta de lo que estaba aconteciendo: “con los ojos cerrados sufríamos el azote divino” v. 421- lanzando gritos penetrantes, gritos de desconsuelo –gritos como de madre ante la pérdida de los hijos: “como un pájaro cuando distingue el lecho vacío del nido huérfano de sus crías” v. 426. Al ver el cadáver descubierto, Antígona había comenzado a llorar y a prorrumpir

⁶⁰⁴ REHM (1994) analiza las relaciones entre matrimonio y ritos funerarios en la tragedia griega, y de forma particular el caso de Antígona en las pp. 59-71.

maldiciones para los autores de esa acción. Toma en sus manos polvo, y de un vaso de bronce bien forjado, desde arriba cubre el cadáver con una triple libación (v. 429-431). La primera libación era con leche y miel, la segunda con vino dulce y la tercera con agua⁶⁰⁵. Preguntada por los hechos de antes y los de ahora, el guardia afirma que ella “nada negaba” v. 435.

El tercero es el que describe el mensajero que acompañó de guía a Creonte hasta el lugar donde yacía el cuerpo destrozado de Polinices. Le ha acompañado un grupo de personas que llevaban hachas. Se suplicó a la diosa protectora del camino –se trata de Hécate- y a Plutón que contuvieran su cólera y resultaran benévolos. Se lava el cuerpo del difunto con agua purificada, y lo que quedaba del cuerpo es quemado entre todos con ramas recién cortadas, y levantaron un elevado túmulo de tierra materna (vv. 1201-1204).

Como se puede apreciar, va *in crescendo* las acciones funerarias que se tributan al cuerpo de Polinices, directamente proporcional si cabe al deterioro del mismo. La autoría, por su parte, de cada uno de los entierros es clara, salvo el caso del primero. La atribución a los dioses no está descartada⁶⁰⁶ –incluso puede entenderse ese huracán que impide en un primer momento ver a Antígona, como una intervención divina (los guardias lo refieren como “un azote divino”) intentando ocultar o proteger a Antígona- pues éstos son mencionados implícita o explícitamente en los tres relatos: en el primero, como posibles autores; en el segundo, como posibles colaboradores; y en el tercero, como los que tengan benevolencia y acepten este ritual.

Igualmente entonces, la autoría de los entierros reviste un carácter de complementariedad: podríamos atribuir el primero a los dioses⁶⁰⁷, el segundo a Antígona, que lo hace de forma individual, como hermana del difunto; y el tercero hecho por Creonte y su corte –aquellos que le acompañan- como un acto público. Estos actos de enterramiento han unido lo femenino y lo masculino, el oikos y la polis, lo individual y lo colectivo, lo humano y lo divino, los vivos y los muertos, la piedad y el desagravio. Dualidades resueltas en tres actos, complementarios como hemos dicho, no dialécticos; dándonos a entender que la realidad es más compleja de la que imaginamos, donde es necesaria la intervención de los diferentes actores, en distintos momentos, desde distintas actitudes

⁶⁰⁵ LASSO DE LA VEGA (1981), p. 264 n. 22.

⁶⁰⁶ Puede verse HELD (1983), p. 192 n. 5.

⁶⁰⁷ Otra posibilidad es que haya sido obra de Ismene, que, aunque no hay indicio textual alguno que dé pie a ello, tampoco existe indicio textual que lo niegue. En el supuesto de atribuirle a Antígona el primero, se presenta la pregunta del sentido de un segundo entierro. Sobre este punto, puede verse HELD (1983), pp. 190-201, donde se expone que Sófocles habría presentado un doble entierro para introducir la doble motivación de Antígona: el cumplimiento de las leyes no escritas divinas, y el amor que tiene por su hermano. En paralelo a estas motivaciones y entierros, estarían también los dos discursos de Antígona (vv. 450-470 y vv. 891-928) que sustentan estas motivaciones.

y circunstancias, desde sus diferentes potencialidades. Sólo así se conforma el acto totalizante que lejos de oponer los momentos, los aglutina y los eleva a cada uno de ellos: la intervención divina, el amor fraterno y la acción política.

¿Cuál ha sido el elemento aglutinador, el elemento vinculante? El cuerpo de Polinices. Un cuerpo que reclama el auxilio de los dioses, el amor de la familia, y el reconocimiento –y restitución- público.

- El reconocimiento del otro: el vínculo.

Antígona nos invita a reflexionar no sobre la muerte en abstracto, sino sobre los muertos en concreto. Y sin duda, la perspectiva es otra: no nos preguntamos por lo que nos sucederá cuando dejamos de existir; sino más bien qué tipo de existencia siguen teniendo aquellos que han muerto. ¿Cuál es la relación, el vínculo que nos une a ellos? ¿Cuál es la relación entre vida y muerte? ¿Cuáles son los contextos en los que lloramos a nuestros difuntos y por qué lo hacemos? ¿Cuáles son los contextos en que se nos es permitido hacer esto y cuáles en los que encontramos prohibiciones para hacerlo?⁶⁰⁸

La propuesta que deseo hacer es desplazar la mirada de Antígona, como personaje a la mirada en Polinices, como sujeto de derecho. Por tanto, no debatir si Antígona tiene el derecho de enterrar a su hermano, sino si Polinices tiene derecho de ser enterrado. Ciertamente ambos derechos se entrelazan en la obra –Es Antígona quien reclama su derecho por enterrar a los suyos; pero esto en la conciencia clara de que es un derecho que le corresponde a él. Reconociéndole a Polinices su derecho, el camino de reconocimiento del derecho de Antígona se hace más claro y evidente. Se trata aquí de un problema de identidad, no si el cuerpo que está en el campo de batalla es o no el de Polinices, sino quién es Polinices, es decir, bajo qué aspecto es reconocido⁶⁰⁹.

Se objeta en no pocas partes de la obra, no que Antígona no tenga derecho a enterrar a los suyos, sino que Polinices no tiene ese derecho de ser enterrado. En la tragedia se afirma categóricamente

⁶⁰⁸ A este tipo de problemática se avoca las recientes publicaciones de Judith Butler, que aborda el tema de las vidas que pueden ser lloradas. Central es el artículo BUTLER (2003b) que posteriormente formará parte de su libro BUTLER (2006), pp. 45-78. (Aunque las traducciones del original inglés han sido hechas por distintos traductores). Contrasto en algún caso con la versión original [BUTLER (2003a)]. Sobre esta consideración del entierro y su carácter político también acudiremos a HONIG (2008). Sobre el tema de la identidad, la violencia y el duelo, puede verse MARINAS (2006), especialmente las pp. 329-337.

⁶⁰⁹ Esta relación entre reconocimiento e identidad a partir de Polinices la desarrolla MARKELL (2003), pp. 6-38. quien sostiene que la lucha por el reconocimiento de un tipo de identidad de Polinices significará también el reconocimiento de la identidad de Antígona y de Creonte. Es decir, el reconocimiento del otro significará el reconocimiento de mí mismo; o de un otro en relación con otro.

como hemos visto, el hecho de que la acción de Antígona es correcta – los dioses estarían de su parte-, con lo cual no necesariamente queda establecido que Polinices haya tenido ese derecho.

- El juego de las objeciones.

Veremos a continuación las objeciones que plantea Creonte para reconocer a Polinices como sujeto de derecho a ser enterrado; y posteriormente las refutaciones que tanto Antígona como Tiresias aportan a este debate.

Objeciones dadas por Creonte para que Polinices sea enterrado

Creonte objeta basado en dos supuestos:

- a) Polinices ha cometido traición a la Patria –ha atacado a la ciudad, ha querido traer la destrucción y la muerte: quemar los altares de los dioses, matar a los suyos y llevarlos en cautiverio vv. 201-202⁶¹⁰- y
- b) el trato igualitario sería una afrenta a los virtuosos –las acciones no pueden juzgadas moralmente iguales; Etéocles es el héroe y Polinices no puede tener el mismo final que su hermano.

Refutaciones de Antígona

- a) Antígona reclama la igualdad en el derecho a ser enterrado, que le corresponde a todos. Invocando a estas leyes no escritas, como ya se ha visto, Antígona pretende que sea considerado no en cuanto relacionado con la polis, sino simplemente como persona humana, merecedora de ser llorada y de un enterramiento que le haga entrar en el mundo de los muertos⁶¹¹.

Antígona podría hacer suyas estas frases de Whitman:

*“Sagrado es el cuerpo del hombre y sagrado es el cuerpo de la mujer,
No importa de quién sea, es sagrado -¿es el del peón más despreciable*

⁶¹⁰ “La acción del hijo de Edipo es un atentado a la independencia y supervivencia de la comunidad política, ya que atacó las raíces humanas y religiosas de la ciudad [...] Creonte piensa estar obrando en justicia, incluso siente que los dioses respaldan sus dictados” JERIA (2005), p.53. Por tanto, se le condena no sólo a no ser enterrado, sino también a no ser llorado, es decir, privado del lamento público por su muerte VV. 204-205. Sobre la legitimidad de esta prohibición por parte de Creonte, véase MARKELL (2003), p. 33, n. 28.

⁶¹¹ “Antígona lucha por enterrar a Polinices porque los griegos estaban convencidos de que, al no ser enterrada, un alma debía vagar siempre por la orilla del río Leteo sin poder sumergirse en él, lo que significaba una tortura eterna para la memoria”, HERTMANS (2009), p. 115. El paso del mundo de los vivos al de los muertos no es inmediato, en la mentalidad de los antiguos griegos, es decir, no se da con la muerte misma, sino que “el funeral clásico cumplía la función de rito de paso para el muerto a la vida ultraterrena. [...] Ritos] que tenían la propiedad de ayudar al alma muerta en su paso del mundo de los vivos al mundo de los muertos”, BREMMER (2002), p. 71. Como se ha señalado más arriba, los lamentos eran parte de estos rituales.

De la cuadrilla? [...]

Todos, aquí o allá, tienen su lugar, no menos que el más rico, no menos que tú,

Todos, hombre o mujer tienen su lugar en la procesión”⁶¹²

- b) Y ante la argumentación de deshonar a Etéocles dándole sepultura a Polinices, afirma Antígona que sería otra la forma en que juzgaría el propio Etéocles. Antígona, apropiándose ahora del pensamiento de su otro hermano muerto, interpreta que a él no le hubiese importado; que él no lo hubiese juzgado como una afrenta, como un impío agradecimiento, como dice Creonte. Y refuerza Antígona su argumento –en contra de la consideración moral que pretende establecer Creonte –que el bueno obtenga lo mismo que el malvado- afirmando que quizás allá abajo –en el mundo de los muertos- estas cosas son las piadosas; es decir, que lo que juzgamos bueno o malo aquí, pueda ser entendido de otra manera por parte de los dioses; o incluso, que no tenga sentido ya un planteamiento moral para los difuntos⁶¹³.

La distancia entre Creonte y Antígona en relación con Polinices es que el primero, basándose en la caracterización de Polinices como un enemigo –*ekhthros*- no puede establecer ninguna vinculación con él, le impide reconocerlo como humano, como una vida digna de llorarse⁶¹⁴; mientras que Antígona, que concibe a Polinices como *philos*, establece un vínculo que va más allá de cualquier prohibición que quiera disociarlos, pues esta *philia* le hace reconocerlo como humano. Creonte ve en el cuerpo de Polinices nada más que carne que debe ser devorada por las aves y los perros; Antígona lo entiende como un cuerpo humano herido vinculado a ella:

*“Cada uno de nosotros está constituido políticamente, en parte, en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos [...] cuerpos socialmente constituidos, cuerpos vinculados a otros, corriendo el riesgo de perder esos vínculos, cuerpos expuestos a otros, corriendo el riesgo de la violencia a causa de esta exposición”*⁶¹⁵

La vinculación –o el vínculo- entre uno y otro –entre tú y yo- es lo que señala esta relación de la pérdida con la identidad: ¿Quién soy yo sin ti? Aunque no expresado con la misma rotundidad en palabras, pero sí

⁶¹² Walt Whitman, “Yo canto al cuerpo eléctrico”, citado por NUSSBAUM (2006), p. 141.

⁶¹³ Creonte mantendrá la inmovilidad de los pareceres: *el enemigo nunca será amigo, aunque muera*, v. 522. No hay un cambio en la consideración que sea efectuado con la muerte. Ante la falta de recursos, acaba el diálogo Creonte afirmando misógicamente que mientras él viva, no mandará una mujer v. 525. Sobre ésta y otras actitudes misóginas puede verse MADRID (1999) que aborda el tema de la misoginia en Grecia.

⁶¹⁴ “El no-ser-enterrado se asemeja por ello a un destierro al reino anterior a la civilización. La sentencia dice, de hecho, que esta persona ya no es persona”, HERTMANS (2009), p. 115.

⁶¹⁵ BUTLER (2003), p. 82-83.

con hechos, Antígona se asemeja a Ismene. Ismene le dirá: *¿Y qué vida me va ser grata, si me veo privada de ti?* V. 548⁶¹⁶.

*“Si mi destino no es original o finalmente separable del tuyo, entonces el ‘nosotros’ está atravesado por una relacionalidad (relational ties) de la que no podemos renegar fácilmente o, más bien, contra la que podríamos renegar pero al hacerlo estaríamos negando algo fundamental de las condiciones sociales de nuestra misma formación”*⁶¹⁷

Mientras Creonte se muestra como poseedor del cuerpo de Polinices, Antígona más bien se muestra desposeída por él; sería una forma de ser *para otro* o *en virtud de otro* –*a way of being for other or by virtue of another*, como dice Butler⁶¹⁸-. El luto proporciona este tipo de relación, que va más allá del deseo –entendiendo deseo como deseo de poseer algo-; pero relacionado con el deseo –sólo puedo llevar luto porque ha tenido lugar el deseo-.

Refutaciones de Tiresias

- a) El adivino argumenta afirmando el sinsentido de hacer “morir a un muerto”, sería la ilógica de las leyes. ¿Qué sentido tiene ensañarse con alguien ya muerto? ¿cómo le va a afectar eso si ya no está vivo? Aquí subyace la crítica a la irracionalidad de la violencia, a la represión estatal, a los modos en los que políticamente se usa de los muertos a favor del poder, del mantenimiento del poder.
- b) El perjuicio hacia la polis. El argumento de la ejemplarización –que sirva de ejemplo para el resto de la ciudadanía- queda en entre dicho, ya que si lo que se quería es sacar algún provecho público, lo que está consiguiendo es más bien un perjuicio para toda la polis. El remedio se convierte en veneno.

Creonte curiosamente le trata como vivo a Polinices, el castigo de no enterrarlo –que era frecuentemente aplicado a los traidores y los culpables de sacrilegios- parece no deberse al miedo a la contaminación ni a negarle la entrada en el Hades, que son las motivaciones más comunes, no hay evidencias de esto en la obra; sino a una consideración

⁶¹⁶ En realidad, también Antígona señala esta relación de muerte ocasionada por la pérdida de Polinices: “Tranquilízate –le dice a Ismene-: tú vives, mientras que mi alma hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos”, v. 560.

⁶¹⁷ BUTLER (2003), p. 84. De esta manera, el luto se entiende no como algo privado, sino que “suministra un sentido de comunidad política de un orden complejo [...] trae a la palestra los lazos relacionales que tienen implicaciones para la teorización de la dependencia fundamental y la responsabilidad ética” en ID.

⁶¹⁸ “Porque si tú me confundes a mí, entonces tú ya eres parte de mí [For if I am confounded by you, then you are already of me] y yo no estoy en ninguna parte sin ti. Sólo puedo reunir un ‘nosotros’ encontrando el camino que me liga a ‘ti’, tratando de traducir pero dándome cuenta de que mi propio lenguaje tiene que quebrarse y ceder si voy a saber quién eres. Eres lo que gano a través de la desorientación y esta pérdida. Así es como surge lo humano, una y otra vez, como aquello que todavía tenemos que conocer”. BUTLER (2006), p. 78.

de escarmiento y advertencia a quienes quisieran imitarlo⁶¹⁹. Y, sin embargo, esto más bien podría tener el efecto contrario, de irritar a los supuestos seguidores de Polinices y provocar una sublevación⁶²⁰. En todo caso, a quienes sí ha conseguido enojar son a los dioses, por esta estrategia de “servicio público”.

Lo que ha logrado es mantener a Polinices en un estado de indefinición, atentando contra su identidad:

*“La des-realización del ‘Otro’ significa que aquel no está ni vivo ni muerto, sino en una forma interminablemente espectral [...] Si una vida no es digna de lamentarse, no es realmente una vida. Esa vida no califica como vida y no es digna que se le escriba una nota [necrológica]. Es, de hecho, lo insepulto, o mejor, lo insepultable”*⁶²¹

Antígona, por su parte, busca que esta vulnerabilidad sea reconocida; por eso no le basta un acto anónimo –pensemos que el primer entierro fue hecho por ella⁶²²– sino que necesita ser conducida hasta Creonte, para enfrentarse con él. Para que la vulnerabilidad de Polinices sea reconocida, y a través de este reconocimiento se genere el cambio que ella espera. Nos sentimos inclinados a pensar que Antígona no ha logrado nada porque acaba muriendo, como si su finalidad o su intención hubiera sido salvarse. Ella entiende que el reconocimiento de la vulnerabilidad de su hermano permitirá no sólo que en su momento él sea reconocido, sino también el introducir en el debate la problemática de qué vida debe ser llorada y qué consideración hay que tener con los difuntos, y la relación de los familiares ante circunstancias que violan sus derechos:

*“Cuando una vulnerabilidad es reconocida, ese reconocimiento tiene el poder de cambiar el significado y la estructura de la vulnerabilidad misma. En este sentido, si la vulnerabilidad es una precondition para la humanización, y la humanización tiene lugar diferentemente a partir de normas de reconocimiento variables, entonces resulta que la vulnerabilidad es fundamentalmente dependiente de las normas de reconocimiento existentes, en tanto que ellas deber ser atribuidas a cualquier sujeto humano”*⁶²³

⁶¹⁹ “[Creonte] emplea la obscenidad barroca bajo el pretexto de que representa un ejemplo moral, es la táctica de la crueldad espectacular que tanto les gustaba a los inquisidores, los fascistas y los talibanes. Es el método del terror, el horror del cuerpo mancillado para mostrarlo como ejemplo a aquellos a los que se quiere intimidar y dominar”, HERTMANS (2009), p. 113-114.

⁶²⁰ Así lo piensa LINFORTH (1961), p. 189-190.

⁶²¹ BUTLER (2003), p. 90-91.

⁶²² Existen algunas objeciones a esta posibilidad, algunas de ellas textuales –es decir, que el propio texto manifiesta sus inconvenientes a esta propuesta–, pero igualmente resueltas. Véase por ejemplo, sobre el problema de la cronología: ERRANDONEA (1955), pp. 111-120.

⁶²³ Butler (2003), p. 95.

4.4.2. El discurso de la franqueza: venciendo el silencio.

Michel Foucault en su etapa final de la vida, centra su atención en un concepto griego, la *parrêsia*, que puede ser traducida por franqueza, sinceridad, o “decir la verdad”. El verbo que le corresponde es *parrêsiazesthai*, que etimológicamente significa “decir todo”⁶²⁴. Quien usa la *parrêsia*, el *parrêsiastês*, es aquel que dice todo cuanto tiene en mente, de modo que no oculta nada, abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso. Me propongo en este tramo final del capítulo, contrastar este aporte de Foucault con la figura de Antígona⁶²⁵.

Parrêsia es una noción rica -en palabras de Foucault-, y ambigua. Difícil ya que ella designa una virtud, una cualidad (hay quienes la tienen y quienes no); es también un deber (hace falta, especialmente en ciertos casos y situaciones, mostrar que se la tiene); y finalmente, es una técnica, un procedimiento (hay quienes saben servirse de ella, y otros no). La *parrêsia* es “una virtud, deber y técnica que debemos encontrar en aquel que dirige las conciencias de los otros y les ayuda a constituir su relación con sí mismos (*leur rapport à soi*)”⁶²⁶. Esta noción guarda relación con la de “cultura de sí”, desarrollada especialmente en los dos primeros siglos de nuestra era. Esta cultura de sí conlleva desarrollar una técnica, todo un arte que se aprende y se ejecuta. Pero este arte de sí mismo necesita de un vínculo con otro; de modo que no se puede ocupar de sí mismo, cuidarse de sí mismo sin tener una relación con otro. Y el rol de ese otro será, precisamente el de decir lo verdadero, o de decir en todo caso lo verdadero que es necesario, y de decirlo en una determinada forma que es la *parrêsia*⁶²⁷.

⁶²⁴ De “pan” (todo) y “rema” (lo que se dice). En FOUCAULT (2004), p. 36.

⁶²⁵ Foucault le dedica sus dos últimos Cursos en el Collège de Francia a esta temática. Foucault (2008) y (2009a). Sobre el término *parrêsia* en estos Cursos, véase GROS (2010b). Además GONZÁLEZ FISAC (2007), DÁVILA (2007), LÉVY (2009), FERNÁNDEZ AGIS (2006). Me limitaré a este concepto de parresia, por encontrarse en la línea de intersección de otras consideraciones hechas sobre los temas de identidad y reconocimiento, especialmente en lo que respecta al uso del lenguaje, de la palabra –dimensión pragmática- y sus connotaciones ético-políticas. No cabe duda que otros conceptos foucaultianos son posibles de ser contrastados con el relato de Antígona, como el biopoder, el cuidado de sí o la hermenéutica del sujeto; o las consideraciones sobre el castigo, la locura o la sexualidad, tan interesantes en el pensador francés; o la consideración más general de la apropiación y crítica del pensamiento del autor por parte del feminismo. Pero todo esto excede en mucho este trabajo. Sobre este último punto, puede verse RODRÍGUEZ (2004), OLIVA (2009), AMIGOT y PUJAI I LLOMBART (2006).

⁶²⁶ FOUCAULT (2008), p. 43. Este concepto acaba siendo para Foucault fundamental, pues ocurre con él un desplazamiento en tres órdenes distintos: del conocimiento a los modos de veridicción, de la dominación a las técnicas de gubernamentalidad, del individuo a las formas de prácticas de sí; de este modo se pueden estudiar las relaciones entre verdad, poder y sujeto. Ver FOUCAULT (2009a), p. 10; más desarrollado en FOUCAULT (2008), pp. 3-8. Foucault desarrollará el enraizamiento político de este término y su problematización con la democracia, y la derivación posterior a la esfera de la ética personal y de la constitución del sujeto moral. Esto en FOUCAULT (2008), pp. 277-282.

⁶²⁷ “Este cuidado de sí que había sido comprendido en 1982 como una estructuración del sujeto, específico e irreductible al modelo cristiano o trascendental (ni el sujeto de la confesión ni el ego trascendental), es ahora un cuidado del decir verdadero (*dire-vrai*), exigiendo la adopción de una ‘*vraie vie*’ como crítica permanente del mundo”, Frédéric Gros, *Situation du cours* en FOUCAULT (2009a), p. 320.

En una nota aclaratoria, se señala que Foucault utiliza el pronombre masculino dado que, por el papel oprimido de la mujer en la sociedad griega, ésta la privaba generalmente del uso de la *parrêsia*, al igual que los esclavos, niños y enajenados⁶²⁸. Antígona es, sin embargo, una *parresiasta*, dice la verdad, dice su verdad. No porque esta verdad sea privativa, sino porque es vivida por ella. Foucault dirá que en la *parrêsia* “se presupone que el hablante proporciona un relato completo y exacto de lo que tiene en su mente, de manera que quienes escuchen sean capaces de comprender exactamente lo que piensa el hablante”⁶²⁹. Antígona no oculta aquello que va a hacer, no desea tampoco que quienes lo saben lo oculten –así se lo expresa claramente a su hermana Ismene:

Ismene: *Pero por lo menos no se lo digas a nadie. Mantenlo secreto; yo haré lo mismo.*
 Antígona: *Yo no. Dilo en todas partes. Me serías más odiosa callando la decisión que he tomado que divulgándola. (vv. 85-86)*

Foucault afirma que la actividad de habla específica de la enunciación *parresiástica* adopta la forma de “Yo soy quien piensa esto y aquello”. El propio autor señala que utiliza la expresión “actividad de habla” –*speech activity*– y no “acto de habla” –*speech act*, que remite a John Searle; ni tampoco se refiere a una declaración performativa, como el caso de Austin, pues desea distinguir la *parrêsia* de otros actos de habla, dados los compromisos diferenciados que tiene ésta⁶³⁰.

Se analiza primeramente dos tipos de *parrêsia*: una, que es vista de modo peyorativo, que consiste simplemente en hablar o decir lo que uno tiene en la mente, decir cualquier cosa, incluso cosas estúpidas o peligrosas para la ciudad; y la otra, en la que el *parresiasta* dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero, de modo que no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad. Junto con la sinceridad, que sería la primera característica de la *parrêsia*, aparece esta otra, que es la coincidencia exacta entre creencia y verdad⁶³¹.

Antígona se expresa como sabedora de una verdad, que su opinión coincide con la verdad, sabe que su saber es verdadero. Incluso podrá afirmar que los dioses y que el pueblo coinciden con su opinión y con su actuar. Su habla es irrefutable, porque es verdadera. Pero esta coincidencia entre creencia y verdad, para los griegos, no se da en una experiencia mental, sino en una actividad verbal que es la *parrêsia*. No cabe lugar para la duda, pues se asocia al *parresiasta* unas determinadas cualidades morales que no permiten dudar que tenga este conocimiento verdadero. Por un lado, se presupone que se tienen las

⁶²⁸ FOUCAULT (2004), pp. 36-37 nota 3. Traduiremos, sin embargo, *parrêsiastês* por *parresiasta*, para ambos géneros.

⁶²⁹ FOUCAULT (2004), p. 37. Más adelante señala Foucault: “En la *parrêsia*, el hablante hace manifiestamente claro y obvio que lo que dice es su propia opinión” ID.

⁶³⁰ Foucault le dedica la segunda hora de la sesión del 12 de enero de 1983 a diferenciar un enunciado *parresiástico* de uno performativo. FOUCAULT (2008), pp. 59-70.

⁶³¹ FOUCAULT (2004), p. 39.

cualidades morales suficientes para conocer la verdad, y además, las que se necesitan para comunicar la verdad a los otros⁶³².

La *parrêsia* está vinculada también al peligro: sólo si hay un riesgo o un peligro para la persona en decir la verdad, es considerado un *parrêsiastês*. Podríamos imaginarnos casos en las que las personas sean sinceras, y digan enunciados verdaderos, sin tener la menor duda de éstos, y sin embargo, no es un *parrêsiastês*. Es necesario asumir un riesgo, que no siempre es un riesgo de muerte –Foucault pone el caso de la corrección que podemos hacer a un amigo, pudiendo perder su amistad por aquello que le decimos, o hacer que reaccione de forma violenta contra uno-. La *parrêsia* está por eso vinculada al valor frente al peligro:

*“Requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro. Y en su forma extrema, decir la verdad tiene lugar en el ‘juego’ de la vida o la muerte. Dado que el parrêsiastês debe asumir un riesgo al decir la verdad, el rey o el tirano no pueden, generalmente, usar la parrêsia, ya que no arriesgan nada”*⁶³³

Antígona encarna este componente de la *parrêsia* de forma excelente y paradigmática: se enfrenta ante el rey, no temiendo la muerte: dice lo que ella piensa, su verdad sin importarle el fin de su vida, sabiendo que será destinada a la muerte⁶³⁴. Dirá Foucault: *“Cuando se acepta el juego parresiástico en el cual se expone la propia vida, se está adoptando una relación específica con uno mismo; se corre el riesgo de morir por decir la verdad en lugar de descansar en la seguridad de una vida en la que la verdad permanece silenciada. Por supuesto, la amenaza de la muerte viene del otro y, por tanto, requiere una relación con él. El parrêsiastês prefiere ser alguien que dice la verdad antes que un ser humano que es falso consigo mismo”*⁶³⁵

En diversos momentos Antígona hace alusión a esta relación de no honestidad o sinceridad por parte de Creonte, de no aceptar una realidad que está ante sus ojos, que es falso consigo mismo. No quiere advertir el miedo y temor que respiran los ciudadanos ante la promulgación del edicto, y ante las acciones de la propia Antígona.

Foucault señala que el peligro de decir la verdad tiene que darse no porque digamos algo que pueda dañarnos a nosotros, sino porque tiene que ver con nuestro interlocutor: *“Pues en la parrêsia el peligro viene siempre del hecho*

⁶³² FOUCAULT (2004), p. 40.

⁶³³ FOUCAULT (2004), p. 42.

⁶³⁴ *“El lenguaje del deseo ha traspasado el umbral de la vida, mirando a la muerte a los ojos”*, HERTMANS (2009), p. 189.

⁶³⁵ FOUCAULT (2004), p. 42-43. *“Antígona representa el sujeto que se detiene ante el acontecimiento, aquel que lo reconoce también como acontecimiento esencial y sabe que sólo sin ceder puede llegar a ser el sujeto que tiene en su interior, el sujeto requerido para este acontecimiento. Debe evolucionar hasta convertirse en el ser superior capaz de enfrentarse a este acontecimiento. El ‘Llega a ser quien eres’ de Nietzsche es por entero aplicable a ella. [...] No se razona de manera práctica, no se negocia, sino que es una cuestión de principios. Un pensamiento peligroso, ya lo sabemos”* HERTMANS (2009), p. 107.

*de que la verdad que se dice puede herir o enfurecer al interlocutor. De este modo, la parrêsia es siempre un 'juego' entre aquel que dice la verdad y el interlocutor”*⁶³⁶

Antígona se enfrenta ante Creonte, le hace enfurecer la verdad que ella dice, aunque Creonte no considere verdadero, ni valedero aquello que afirma Antígona. Le dice Antígona que está equivocado, que su comportamiento no es justo, en la forma en que está actuando, en su pensamiento: va contra las leyes de los dioses, va contra la propia polis, va contra su propia familia.

La función de la *parrêsia* no estará entonces en demostrar la verdad a algún otro, sino en su función crítica: la crítica del interlocutor o del propio hablante. En un primer momento la crítica va dirigida hacia Creonte, pero al final, también Antígona se juzga a sí misma, se juzga ante los dioses⁶³⁷.

El parresiasta es siempre menor que el interlocutor. Es como si viniera de abajo hacia arriba⁶³⁸. Cuando un filósofo critica a un tirano, cuando un ciudadano critica a la mayoría, cuando un pupilo critica a su profesor, dice Foucault, nos encontramos ante hablantes que están utilizando la *parrêsia*⁶³⁹. En el caso de Antígona, no se enfrenta ante las mayorías –al menos no por lo que la mayoría piensa, sino ante su comportamiento- ; la mayoría piensa como Antígona pero no lo dice por temor al Rey; Antígona se enfrenta entonces también al miedo de la mayoría y diciendo su verdad se distancia del comportamiento de los demás. Sólo algunos pocos se mostrarán con la misma *parrêsia* que Antígona⁶⁴⁰.

La última característica que Foucault da a la *parrêsia* es que decir la verdad se considera un deber. Nadie le obliga a hablar, pero siente que es su deber hacerlo. Cuando a alguien se le fuerza a decir la verdad, entonces no hay *parrêsia*. De modo que está relacionada con la libertad y el deber.

Foucault resume el concepto de *parrêsia* de esta forma:

⁶³⁶FOUCAULT (2004), p. 43. Hay un parecido con la figura del profeta bíblico, que no puede callar su voz, su palabra, que cree tener la verdad pues reconoce que esta palabra no es suya sino de Dios, que se enfrenta y pone en peligro su vida porque debe pronunciar esa palabra a los interlocutores a los que Dios le manda. Sin embargo, Foucault –que señala cuatro actitudes filosóficas: la profética, la de sabiduría, la de enseñanza y la parresiástica- [FOUCAULT (2009a), p. 64] establece la diferenciación con el “dire-vrai prophétique”, en ID., pp. 16-17.

⁶³⁷ “La *parrêsia* puede ser una confesión a alguien que ejerce poder sobre uno, y que puede censurarle o castigarle por lo que ha hecho”, en FOUCAULT (2004), p. 43.

⁶³⁸ FOUCAULT (2004), p. 44.

⁶³⁹ “La franqueza al hablar requiere el coraje de aquél que habla y de aquél que escucha. Exige el juego de un doble enfrentamiento. Aunque el que enseña los saberes y las técnicas adquiridas entable y desee que se entable, entre sus alumnos y él, un vínculo que es el del saber común, la tradición, la herencia, el reconocimiento y la amistad, el parresiastes es, por el contrario, el que pone en riesgo la relación, el que la sitúa en la discontinuidad y acepta el desafío y la hostilidad, porque su verdad no puede unir y conciliar más que después de haber abierto el conflicto y deshecho las adhesiones”. Así resume a Foucault, FIMIANI (2010), p. 106.

⁶⁴⁰ Me refiero lógicamente a Hemón, que se enfrenta ante su padre, Creonte. No así Tiresias, ya que sabe que Creonte no atentará contra él.

*“En la parrêsia, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral”*⁶⁴¹

Quien lee esta descripción a la luz de la lectura de la Antígona de Sófocles se verá inmediatamente obligado a reconocer en ella una descripción del modo en que Antígona se comporta a lo largo de la obra en relación con Creonte y también en su confrontación con Ismene. Ella no busca en realidad persuadir a nadie, da sus razones, afirma su verdad, no concede al otro que pueda tener razón sólo por ser condescendiente con él; reprocha a Ismene su silencio y no se presta a la mentira, diciendo la verdad –o entiende el silencio de los ciudadanos ante el rey, pero no se acopla a ellos; afronta las consecuencias de sus actos, y no teme por su vida; no se presenta como adulatora del poder de Creonte, tiene en cuenta un deber con alguien por encima del poder terrenal, y manifiesta su verdad, que en este caso es el de mantener un orden ya establecido por los dioses, y no su mero interés.

En otro momento de la obra, Foucault relaciona la *parrêsia* con el cuidado de sí. Establece, primeramente, a partir de un texto de Plutarco dos criterios para reconocer a un verdadero *parresiasta*: el primero, que haya una conformidad entre lo que dice y el modo en que se comporta (coherencia de vida), de modo que su verdad no es solamente dicha, sino vivida; y la segunda, es la estabilidad y la firmeza en relación con las elecciones, opiniones y pensamientos que ha tenido. Es decir, su constancia. Coherencia y constancia hacen de criterios principales para la determinación de quién es un verdadero *parresiasta*, y no un mero adulator que pretende o finge ser amigo.

Antígona satisface ambos criterios: por un lado, sabe que afirmar su verdad conlleva una penalidad a la vista de lo que Creonte ha decretado, y es coherente con su deber ante los dioses inferiores, del Hades; por otro lado, Antígona se mantiene en su determinación a lo largo de todo el relato, ante todos los personajes que aparecen a su alrededor; se mantiene firme en sus opiniones y elecciones.

4.4.3. La gratuidad. Más allá de la violencia mimética.

Dos temas que aparecen ligados a la tragedia griega son la violencia y la mimesis; la violencia en cuanto contenido de las propias tragedias, y la mimesis en cuanto realización de la propia tragedia, como parte de su definición como obra dramática como propone Aristóteles en su *Poética*⁶⁴². Acudo en este caso a René Girard quien ha unido estas dos dimensiones, la violencia y la mimesis,

⁶⁴¹ FOUCAULT (2004), 46.

⁶⁴² “Es, pues, la tragedia imitación (mimesis) de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies en diferentes partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor llevan a cabo la purgación de tales afecciones”, *Poética*, 1449b 24-28.

para aplicarla a los casos de violencia que vemos al interior de la Antígona, puesto que su aproximación se hace desde el concepto de identidad.

- La teoría mimética de René Girard⁶⁴³

René Girard plantea su hipótesis del “deseo triangular”: todo sujeto desea según otro, desea por otro, al que imita, y por tanto el hombre carece de esta supuesta autonomía propuesta por la Ilustración. Se desea intensamente un objeto o una persona que otro desea, y porque el otro lo desea, no por su propia espontaneidad, y al final desean ser ese otro que desea, que Girard va a denominar mediador. Cuando la distancia entre uno y otro es grande, no chocan los intereses de ambos; pero si el mediador se acerca al sujeto deseante, los intereses de uno y de otro entran en conflicto, de modo que el objeto codiciado pasa a un segundo lugar y la rivalidad misma del deseo se convierte en lo primero⁶⁴⁴.

El concepto que utiliza Girard de mimesis se parece al de identificación psicoanalítica, se identifica con su mediador, quiere lo que él desea y anhela convertirse en él (piénsese en el Complejo de Edipo). Esta mimesis conflictiva o de apropiación la aplica Girard para dar cuenta de una posición inicial de la humanidad; existiría una forma de violencia originaria tanto en los animales como en los hombres, diferenciándose en que en el caso de los animales, la violencia termina en algún momento, cuando el vencido se somete al vencedor; en el caso de los hombres, esto puede llevarles a la muerte y producir el colapso social. ¿Cómo se supera este estado? A través de un chivo expiatorio (locos, enfermos, ancianos, niños, deformes, esclavos, extranjeros) al que se le acusa de ser la causa de todo conflicto y con cuyo sacrificio se restablece la paz y el orden. Esta ambigüedad de la víctima, que es a su vez causa y remedio del mal, hace que se constituyan las instituciones sagradas, pasándose de la violencia a lo sagrado⁶⁴⁵.

Nos encontraríamos ahora dentro de un proceso de desacralización y desintegración de las protecciones del sacrificio, es decir, en un proceso de neutralización de la violencia y de la mimesis conflictiva. Este proceso, visible ya en la tragedia griega, tomará su impulso de la Biblia –especialmente Job- y ejemplarmente en los Evangelios en la persona de Jesús⁶⁴⁶, que sufre la violencia, pero no reacciona, con su aquietamiento denuncia la tradición anterior de violencia y sacrificio como ineficaz, y revela la esencia no violenta sino

⁶⁴³ Seguiré, para la explicación de la teoría mimética de Girard, el resumen que hace GOMÁ LANZÓN (2003), pp. 315-319.

⁶⁴⁴ GOMÁ LANZÓN (2003), p. 316.

⁶⁴⁵ GOMÁ LANZÓN (2003), p. 317-8.

⁶⁴⁶ Sobre la interpretación que Girard hace de Jesús, ver ÖSTMAN (2007).

amorosa de Dios. Se insiste en la inocencia del chivo y en la culpabilidad de los asesinos⁶⁴⁷.

Girard afirma que su preocupación por el tema de la violencia le viene de su lectura de Lévi-Strauss, y especialmente sobre la interpretación que el antropólogo hace de los gemelos. Él, dice Girard, los diferenciaba, como hacía con todos los objetos pares que encontraba en los mitos. Y esto por la influencia de la lingüística saussuriana en Lévi-Strauss, pues lingüísticamente sólo hay diferencias; el signo no significa nada más que diferencias. Por tanto, la identidad no tiene una relevancia en la cultura, que es totalmente lenguaje⁶⁴⁸.

Pero es precisamente allí, en los mitos de los gemelos donde encuentra Girard la presencia más evidente de lo idéntico:

*“Lo idéntico es la guerra terrible que libran permanentemente los gemelos, hasta el instante en el que uno de los dos logra matar al otro, a no ser que logren matarse mutuamente primero, como en Los siete contra Tebas, y entonces estaremos ante la pura tragedia: lo que triunfa es entonces el contagio de la violencia mimética... Cuando ésta se expande se convierte en la famosa guerra de todos contra todos de la que habla Hobbes”*⁶⁴⁹

Veamos los casos de violencia al interior de la familia, que nos propone Sófocles⁶⁵⁰.

- Entre hermanos: Etéocles y Polinices.

Los hijos de Edipo rivalizan porque tienen el mismo deseo: gobernar la ciudad, hacerse con el poder de la polis. Como afirma Girard, aquí se ve patentemente la mimesis en el deseo que experimentan estos hermanos. La propuesta de una solución no violenta –como la alternancia en el poder, que fue el pacto realizado inicialmente- no se cumple, y así se pone de manifiesto que Polinices quiera ocupar el lugar de Etéocles. El resultado es la muerte de ambos, cada uno muerto por la mano del otro⁶⁵¹.

⁶⁴⁷ GOMÁ LANZÓN (2003), p. 318-319. Cómo es fácil advertir, es posible hacer un paralelismo entre Jesús y Antígona, que puede ser vista como el chivo expiatorio, que acepta su condición de víctima inocente –ella no ha hecho mal alguno-, y se pone en evidencia la culpabilidad de quienes la condenan. La diferencia esencial sería que es ella misma quien ejecuta su muerte.

⁶⁴⁸ Recordemos la aproximación que hemos hecho de este punto al hablar de identidad en Lévi-Strauss, que la propondrá como inexistente.

⁶⁴⁹ GIRARD (2006), p. 108. Dirá más adelante: “Los gemelos están en el corazón de la literatura más grande porque a diferencia de las ciencias sociales que no entienden más que el orden, o más bien el discurso sobre el orden [...] la literatura se siente ávida de desorden, al menos hasta cierto punto. Para conmover al público no se puede prescindir de un cierto desorden”, IB., p. 109.

⁶⁵⁰ Presentaré sólo los que corresponden a las parejas de hermanos/as.

⁶⁵¹ “La muerte de los hermanos no resuelve nada, simplemente perpetúa la simetría de la batalla. Cada uno ha sido el campeón por parte de su ejército, y los dos ejércitos ahora continúan la batalla, restableciendo la simetría. Inesperadamente, sin embargo, el conflicto es ahora transferido a un plano puramente verbal, transformándolo en un verdadero diálogo trágico”, GIRARD (2005), p.

En un primer momento, Creonte, va a considerarlos iguales. Así en los vv. 170-174 habla de los hijos de Edipo sin diferenciarlos, que perecieron golpeando y golpeados. Luego de muertos, Creonte introduce el elemento de diferenciación que oculta esta mimesis⁶⁵², y que a su vez previene de otra: la identificación de otros con Polinices; que otros puedan desear lo mismo que deseaba Polinices y que ahora posee Creonte –el poder político, el poder de la ciudad. De ahí su insistencia y fijación en ver en cualquier acto a favor de Polinices como un acto en contra de su autoridad y dominio sobre la *polis*. Antígona, que no desea lo que desea Creonte, reclama para Polinices el mismo derecho que para Etéocles, el derecho de su correspondiente rito funerario:

*“La acción de Antígona rompe la mentira mítica de la Diferencia unificadora y culturalmente fundante. ‘Mostrando que Polinices no es diferente a Etéocles, su fraternal enemigo; pidiendo funerales para ambos, Antígona impide la salida sacrificial que Creonte deseaba. Antígona impide el vaciamiento de una diferencia mítica’ ”*⁶⁵³

- Entre hermanas: Antígona e Ismene

Aunque ya hemos hecho una mención a la relación entre ellas, - señalando básicamente el distanciamiento entre ellas, en cuando a la forma de reaccionar al edicto de Creonte- ahora quisiera acentuar esta dinámica mimética. El primer verso de la obra da cuenta de ello: ambas han nacido de un mismo vientre; su identidad más profunda les viene por vía materna. La respuesta negativa de Ismene nos la señala inmediatamente como su rival. Escogen cada una un camino ante la circunstancia del hermano muerto.

Blake Tyrell y Larry Bennett proponen una lectura girardiana de Antígona e Ismene, categorizándolas como enemigas; el objeto de deseo será el propio Hemón, el novio de Antígona, de forma que se realiza aquello que Girard propone: el sujeto desea el objeto porque su rival lo desea⁶⁵⁴. Para ello, se sirve del v. 572: “Oh, amado Hemón” –verso cuya adjudicación a Ismene o a Antígona ha sido muy discutida- y que lleva una fuerte connotación sexual. De esta manera, lejos de proponer una imagen de hermanas, en las que reina el afecto⁶⁵⁵, Sófocles nos propone

47. Será el diálogo trágico el que equilibre, no la justicia sino la violencia, pues no hay ganador posible, ya que los contrincantes son equiparables.

⁶⁵² Y que oculta también otra identificación entre los hermanos, puesto que Etéocles, en su incumplimiento de su palabra, trajo como consecuencia la rebelión de Polinices; ambos serían los que ocasionaron un daño potencial a la ciudad.

⁶⁵³ VAN COILLIE (2008), p. 92. La cita al interior es de GIRARD (1987), p. 113.

⁶⁵⁴ TYRELL Y BENNETT, (2008/2009), pp. 1-18.

⁶⁵⁵ Igualmente Girard señala que cuando pensamos en los hermanos, pensamos igualmente en personas que se guardan afecto por el simple hecho de ser hermanos, y la literatura y los mitos especialmente nos señalan muchos ejemplos de hermanos enfrentados entre sí: Caín y Abel, Esaú y Jacob, Rómulo y Remo, etc.

a dos mujeres enfrentadas, que están en desacuerdo de forma violenta, aunque más sutilmente que sus hermanos varones. Mientras que para los varones el enfrentamiento ocurre en la guerra, entre las mujeres ocurre en relación con el matrimonio.

- Antígona como chivo expiatorio.

El modelo por antonomasia que tiene Girard de chivo expiatorio es Jesucristo: *“Para protegerse de su propia violencia, los hombres consiguen canalizarla hacia los inocentes. Cristo hace lo contrario. No ofrece ninguna resistencia. No es para jugar el juego sacrificial por lo que él se condena al sacrificio; es para ponerle fin”*⁶⁵⁶. Antígona igualmente no ofrece resistencia, justifica sus acciones, revelando la mentira de la distinción entre Etéocles y Polinices; ella también quiere ponerle fin al juego sacrificial: *“Será suficiente con que yo muera”* le dice Antígona a Ismene (v. 548). La muerte de Cristo tiene una connotación teológica y política; no sólo una de ellas, sino ambas. De modo que el mundo profano y el religioso se unen:

*“La elección de Jesús como chivo expiatorio es posible porque el colapso de las esferas permite el uso de técnicas sagradas en la esfera profana y política, y viceversa, dejando el acto mismo en ninguna de ellas”*⁶⁵⁷

Pero esto es posible sólo en estados de excepción, la institución ha perdido validez pero aún existe. Creonte ha ido en contra de la ley de los dioses, ha tomado en sí mismo el poder y la decisión de qué es lo bueno para la polis, interviene en el mundo de lo sagrado desde el mundo de la política, desde el mundo profano; de este modo, Polinices recibe un castigo religioso, ritual, simbólico –no ser llorado ni enterrado– por un crimen político –querer conquistar la ciudad⁶⁵⁸. Antígona, oponiéndose a Creonte, asume el lugar de Polinices, y en ella se invierte la figura: recibe un castigo político –ser expulsada de la ciudad (algo que comparte con Polinices)– por un crimen religioso –obedecer a las leyes divinas.

- El fin de la violencia: el fin de la rivalidad mimética.

La diferencia entre un sacrificio de las religiones arcaicas y el sacrificio de Cristo, según Girard, consiste en que en el primer caso, el sacrificio se define en términos de don o de ofrenda a la divinidad –es el

⁶⁵⁶ GIRARD (2006), p. 56.

⁶⁵⁷ ÖSTMAN (2007), p. 104.

⁶⁵⁸ *“Él (Creonte) crea el tipo del chivo expiatorio, la oveja negra que expiará todas las culpas [...] Se trata de un castigo ejemplar a las demás personas, a los ciudadanos de Tebas [...] Se trata de una ética de la venganza y del ejemplo [...] Antígona se rebela contra esta lógica política del chivo expiatorio tomando ella misma ese lugar”*, HERTMANS (2009), p. 178. Sobre el tema del castigo, puede verse el capítulo titulado “el dilema del castigo” en BUCHANAN (2009), pp. 193-214.

sacrificio de otro, violencia contra otro⁶⁵⁹; en el segundo, el de Cristo, es la renuncia a uno mismo por el otro. Cristo muere a fin de que la humanidad emerja de los sacrificios violentos. En el primero, se refleja la violencia de los hombres; en el segundo, el amor de Dios que sobrepasa nuestra inteligencia y nuestra capacidad de expresión. “Si los dos se asemejan es porque la violencia imita el amor de Cristo, y no por la razón inversa”, afirma Girard⁶⁶⁰.

Antígona quiere restablecer el orden cósmico, alterado por Creonte. Como le reprocha Tiresias, él quiere dejar que los muertos se pudran sobre la tierra y manda enterrar viva a Antígona; pero también la restitución del orden es criticada por Antígona, la ofrenda del trueque – la lógica del chivo expiatorio- que debe hacerse para restablecer el equilibrio. Para ella, restaurar el equilibrio alterado consiste en restablecer la igualdad de los gemelos en el orden social, no separar el bien y el mal de forma tan brutal, aboga por la posibilidad de reconciliación.

¿Puede la tragedia ser un instrumento igualmente a favor del fin de la violencia? Hemos visto, especialmente siguiendo a Butler, que Antígona subvierte el discurso y la acción masculinos de Creonte, a través de una táctica mimética: se hace igual a Creonte, se enfrenta a él, se apropia de espacios reservadamente masculinos para transformarlos, para mostrar una mentira mítica, usando la terminología girardiana, que no sería otra que el considerar la naturaleza y la cultura como esferas distintas, cuando en realidad son lo mismo. Los roles asignados, lo masculino, lo femenino, no corresponderían a unos rasgos biológicos determinantes y esenciales, sino una construcción cultural que tiene por objeto la hegemonía de un grupo determinado: los hombres.

La resolución que Antígona logra a través de este proceso subversivo es la indistinción de géneros, la superación de una concepción de una identidad fija, se convierte en “icono de la cultura contemporánea de familias rotas varias veces con toda clase de sorprendentes vínculos caóticos”⁶⁶¹.

Por otro lado –y fuera ya de la teoría de Girard-, es importante hacer notar que “las tragedias griegas son casi siempre un comentario declarado y deliberado, que denuncia, precisamente el carácter odioso de la violencia. No se trata tanto de mostrarla. Y hay que destacar la originalidad de este teatro: por lo general se niega a representarla en

⁶⁵⁹ “El sacrificio proto-histórico era un intercambio de vida para ganarse el favor de los dioses [...] Es un negocio ‘vertical’ entre el cielo y la Tierra; los dioses aceptan como moneda de cambio el deliberado despilfarro ritual de la vida joven para dejarse engatusar”, HERTMANS (2009), p. 178.

⁶⁶⁰ GIRARD (2006), p. 59. “En lugar de ser él mismo un nuevo chivo expiatorio sacralizado, Cristo se hace chivo expiatorio para desacralizar a aquellos que vinieron antes que él e impedir que se sacralice a aquellos que vengan después de él”, IB., p. 160.

⁶⁶¹ HERTMANS (2009), p. 188. “Personifica de esa manera la encarnación incierta, es un ser transexual y trans-identitaria. Su identidad se tambalea de continuo en esta confusión”, IB., p. 187.

escena”⁶⁶². Y en la actitud de Antígona con relación al cuerpo de Polinices vemos un ejemplo al interior de la misma obra, como una metáfora de lo que la tragedia misma es con relación a la violencia.

Antígona no permite que el cuerpo de su hermano permanezca sin cubrir. Lo que se muestra –el cuerpo de Polinices y su significación- cae en obscenidad, no debe ser mostrado. Deje ser cubierto:

*“Antígona es la anti-arqueóloga definitiva: siente compasión por lo que quiere estar enterrado y oculto; cree que es mejor no enfrentarse a algunas cosas, cree que es mejor no dejar expuesta y al desnudo la verdad definitiva de la muerte. En ese sentido teme a los dioses más que a Creonte. Sabe que no hay que querer verlo todo, que al mostrar un cadáver putrescente se está mostrando una verdad moral innecesaria, o una verdad moral que haríamos mejor no mirándola directamente al rostro con tanta obscenidad”*⁶⁶³

4.4.4. El reconocimiento mutuo: gratuidad y alteridad

La lectura de Antígona nos deja básicamente dos consideraciones. Por un lado, la constatación de lo femenino entendido como heteros; y las prácticas de identidad y reconocimiento ligadas al habla: los discursos performativos y parresiásticos.

Por heteros con relación a lo femenino, queremos decir “lo radicalmente diferente, la alteridad que habita tanto a hombres y mujeres como un extraño y los interroga”, de modo que “lo femenino es el suplemento de las relaciones entre hombres y mujeres”⁶⁶⁴. Nos permite pensar más allá de categorías antitéticas, más allá de la oposición entre lo mismo y la alteridad, convirtiéndose lo femenino en “el más complejo de los discriminantes, en el operador que, por excelencia, permite pensar en la identidad como virtualmente trabajada por lo otro”⁶⁶⁵. Antígona nos ha permitido pensar la identidad como mimesis con el otro –y la búsqueda de igualdad en los derechos, la toma de la posición del otro, del lugar del otro, incluso de las razones del otro- y también pensar la identidad como su contrario: la alteridad como lo distinto, como lo contrario, como lo opuesto. Ese otro soy y no soy yo; es el otro el que me permite reconocerme a mí mismo, pero igualmente es el otro el que me reenvía a mí mismo como un otro de ese otro. Por poner un solo ejemplo de esto, Antígona nos ha reenviado

⁶⁶² Jacqueline DE ROMILLY (2010), p. 31. “Mientras que nuestras costumbres modernas, sometidas al cine o a la televisión, nos confrontan con el espectáculo de la violencia en plena acción, la tragedia evita hacerlo.” ID.

⁶⁶³ HERTMANS (2009), p. 111.

⁶⁶⁴ BOURDAND (2009), p. 40.

⁶⁶⁵ LORAUX (2004a), p. 11. Es el operador femenino, “cosa que significa que, cuando se es un hombre griego, cuando se lee a los griegos, es preciso proceder a operaciones de pensamiento infinitamente más complejas que la verificación repetitiva de una tabla de categorías antitéticas”, en ID.

a la consideración del cuerpo⁶⁶⁶, ese heteros de la filosofía, de ese cuerpo de hombre (Polinices) y de mujer (Antígona) que sufren destinos comunes, que reclamarán el amor del otro –el de Polinices el amor de Antígona; y el de Antígona el amor de Hemón; y el de Hemón el amor de Eurídice-, que reclamarán sus propios derechos de mundos a los que pertenecen –el de los vivos, el de los muertos-; cuerpo que es apertura, dación, pero también necesita ser ocultado, tapado; que entra en comunicación con los dioses, con los hombres y con las bestias, no sólo con palabras sino –y de la manera más literal- con su propia carne.

Antígona también nos ha abierto a prácticas de sí como el discurso performativo –aquel por el que hago lo que digo-, y el discurso parresiástico –digo la verdad en lo que digo, cuando debo decirla, a pesar de todo-. Discursos que tienen que ver con mi identidad, con lo que soy diciendo/haciendo; con lo que soy para el otro diciendo verdadero. Discursos ligados a la responsabilidad de mi propio decir, que reclaman sus consecuencias éticas y políticas; o mejor dicho, discursos que enlazan el decir con la ética y la política. Discursos que involucran, como he dicho, mi propia identidad –en cuanto que soy yo el que los dice-; pero que son también mediadores de reconocimiento –el propio, el del otro, y el recíproco-.

El discurso performativo aporta el hecho de la iteración, de esa afirmación continuada de la propia identidad, como irrupción del propio ser en actos que reiteran su deseo. Deseo de ser, deseo de ser sí mismo en la afirmación por el otro, deseo de muerte de sí misma por el reconocimiento del otro. La persistencia de Antígona está motivada por el amor –para eso ha nacido, para eso ella es; por eso ella es-; el amor como causa eficiente y causa final de su ser; identificada con él, con el amor, en la búsqueda del reconocimiento del amado.

Por su parte, el discurso parresiástico liga verdad, poder y sujeto en un mismo acto, haciendo de la afirmación de su acto un acto verdadero y veredictivo –proclama un veredicto-, potente y contestatario en este caso, que ejercita al propio sujeto en su correspondencia con los otros agentes. Brota de la convicción de verdad que yace en las entrañas del sujeto, de esa responsabilidad hacia el otro que no le permite callar esa verdad contenida, que se ofrece sin medir consecuencias, porque no puede ser hecha de otro modo. Esa verdad que es el otro, ese poder que reclama ese otro, ese sujeto que es ese otro.

⁶⁶⁶ “Somos cuerpo de amor, podredumbre en espera, engendramiento también en espera. Venus no es más que un triángulo, una base, una cima, Venus es cada mujer, una víscera, un peligro”, GÁRATE (2009), p. 132.

CAPÍTULO V DERIVACIONES ÉTICO-POLÍTICAS

Este último capítulo desea extraer las derivaciones ético-políticas que tiene la relectura de las obras de Sófocles en clave de la problemática de la identidad y los conceptos de reconocimientos trabajados hasta ahora. Será la búsqueda por enlazar el con-texto (ontología y epistemología) con el con-tacto (ética) y el com-promiso (política)⁶⁶⁷.

5.1. RELACIONES ENTRE ONTOLOGÍA, EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA Y POLÍTICA

La filosofía es una actividad del ser humano que permite preguntarse por aquellos problemas que son vitales para él; de ahí que la pregunta por la identidad, especialmente por la identidad personal, por el *quién soy yo* tenga una especial relevancia, pues involucra una búsqueda intensa –como hemos podido ver a lo largo del trabajo– que, sin embargo, se mantiene siempre abierta en esa dialogicidad con los otros. Una búsqueda que se comparte también con otros saberes, pues la persona es un entramado de relaciones, no sólo vinculado a su reflexión, sino también a sus afectos, a su religión, a su comunidad, a su tradición, a su familia, a su entorno, etc.

La forma de aproximación hacia la realidad de la persona, nos ha llevado a una toma de partido por una manera de entender al ser humano en su relación con los otros y con el mundo que le rodea; ha sido una manifestación de la condición del ser humano que se vincula lógicamente a una forma de entender el ser, a una ontología: un ser en devenir, un ser siendo con los otros, un ser abierto en correspondencia con los otros en su mirada hacia el mundo, identificándose y reconociéndose con y en el otro. Concebir así al ser humano, a la persona en este caso, hace también que la atribución al modo de conocerse y de conocer el mundo que le rodea –desde los otros y con los otros, siendo co-referente y co-dador de sentido– genere una forma epistemológica atribuible a ella. Íntimamente ligados están, por tanto, el proceso identificatorio, de reconocimiento y de personalización, y una determinada epistemología, que nos remite a las posibilidades de ese proceso y de ese saber sobre sí mismo y los demás.

También, y esto ha ido surgiendo de la propia ontología –o de esta antropología relacional– la referencia a la ética se inscribe en el centro mismo de esta posibilidad de conocerse y reconocerse a través del otro y con los otros. Una orientación ética involucra las formas en que la persona establece esta relación de conocimiento, reconocimiento y de constitución del sí mismo, con su necesaria relación con los demás y con las instituciones en las que ella se desenvuelve y adquiere personalidad en este proceso amplio de identificación, reconocimiento y personalización. El otro, instaurado en el corazón de la posibilidad misma de la

⁶⁶⁷ Ya en mi artículo “La ética discursiva y la interculturalidad” WANKUN (2000b) señalo una relación entre el con-texto y el con-tacto. Algunas de las ideas de ese artículo aparecerán en este capítulo. Sobre las relaciones entre ética y política en relación con la identidad, véase CAMPS (1999).

persona, en una relación donde las diferencias son respetadas, pero donde el contacto es posible, se nos presenta como prohibición –Levinas- pero ante todo como reconocimiento⁶⁶⁸.

El paso de la ética a la política se hace entonces más fácilmente, teniendo en cuenta que este proceso de personalización no puede concebirse fuera de las relaciones interlocutivas que se dan dentro de comunidades de hablantes, de agentes con competencia pragmática, que les permite entrar en diálogo. La política –el gobierno de la *polis*, como era pensada en la antigüedad- se basa en las relaciones que se establecen con aquellos que conforman esta *polis* –entiéndase gobierno, Estado, nación, comunidad, etc.- y de ahí que proponer a la persona como aquella que surge de las relaciones interlocutivas, tenga su aplicación directa en la política, entendida ésta como hemos dicho, en su dimensión de gobernabilidad de los habitantes de una determinada *polis*, o en términos pragmáticos, de una determinada *comunidad de comunicación*.

Por lo tanto, el deseo de querer relacionar estas dimensiones de la ontología y epistemología con las de la ética y la política no corresponden primeramente a un deseo de presentar a la filosofía como omniabarcante, como un sistema cerrado que puede dar respuesta de todo al interior de sí misma; sino que es precisamente esa capacidad de apertura la que le permite el generar preguntas que nos van trasladando de un lugar a otro.

*“La identidad reposa toda entera en este ‘diálogo’ ininterrumpido de un decir que no se detiene nunca en algo dicho o en un contenido referencial preciso, identificable y reproducible, sino que se relanza a cada instante en una enunciación inacabada, siempre posible, jamás realizada, del mismo modo que cada comunidad es radicalmente inacabada o irrealizable en el sentido propio”*⁶⁶⁹

5.2. HACIA UNA ÉTICA DE LA DIGNIDAD.

Yo quisiera dirigir la atención hacia una consideración de la ética que tiene como punto de partida el **con-tacto**. La “emergencia ética” surge precisamente de ese contacto. La dialogicidad, la comunicabilidad nos presenta como seres en relación, unos con otros, desde unas distintas posiciones asumibles como sujetos pragmáticos. Nos reenvía nuestra reflexión a ese otro concreto, con quien entramos en con-tacto. Y nuestra primera relación es delocutiva, como nos ha recordado Jacques. El otro –en este caso la otra- que nos acoge es nuestra madre; su cuerpo, su persona. El mundo entra en contacto a través de esa otra que contacta con el mundo. La línea tan frágil de pertenencia y de separación, de

⁶⁶⁸ Es el caso de Ricoeur: “Ricoeur considera el mensaje tácito del rostro más como un pedido (request) que una prohibición: el pedido de amar al otro u otra como a uno mismo, en vez de la prohibición de matarlo o matarla” en KEMP (1989), p. 67.

⁶⁶⁹ Pierre Ouellet, en el prefacio a OUELLET et alii (2002), p. 3.

sujeción e independencia nos remiten primariamente a un cuerpo⁶⁷⁰. Ese gran olvidado que decíamos cuando nos referíamos a Edipo, resulta ser nuestro primer con-tacto. Podríamos pensar en desarrollar toda una *ética del con-tacto*, entendida como una ética del cuidado del cuerpo y del respeto del cuerpo del otro, a la luz especialmente de *Antígona* –aunque también en *Edipo Rey* valga la referencia al cuerpo de Edipo niño-. Pero me referiré simplemente a un cierto respeto por la otra persona, afectada también en su cuerpo, aunque no limitado a él. También se podría pensar en una confrontación con el desarrollo foucaultiano del “*cuidado de sí*” y de la hermenéutica del sujeto, que puede estar emparentados con el desarrollo de algunas ideas que en este trabajo se afirman⁶⁷¹.

Pareciera, sin embargo, que este olvido del cuerpo –como en el caso de Edipo- no es ya el caso de nuestras culturas que rinden culto a éste, a través de un cuidado que podría parecer incluso excesivo. Pero la *estima de sí*, que puede reflejar este cuidado, no puede separarse del *respeto por el otro*, en este caso, del respeto del cuerpo del otro u otra. Y es este primer nivel básico donde aparecen las referencias al olvido, al silencio y a la violencia, que fueron los retos planteados del paso de Edipo a *Antígona*.

5.2.1. Dignidad de ser quien se es.

Las violaciones al respeto del cuerpo del otro u otra a través de las múltiples formas de violencia física, en este caso, generan su olvido por parte de las víctimas –Edipo puede ser un claro ejemplo de reacción ante la crueldad de las heridas infligidas a su cuerpo, a sus pies-. Este olvido, que puede ser entendido como represión, o como una búsqueda de sobrevivencia no permite construir una identidad personal auténtica, sino que, herida por el olvido, se construye malamente desde la carencia, desde los vacíos e incomprensiones – las razones de esta violencia- que generarán a su vez una disfunción en el ámbito del lenguaje: el silencio. Silencio ante lo ocurrido, silencio de ese con-tacto que es para ella condena. Silencio, como he dicho, no sólo como efecto en el otro u otra de no querer articular una palabra, sino silencio de esa relación establecida, de esa relación forzada, silencio del victimario. Violencia, olvido, silencio unidos generando una situación de bloqueo del desarrollo de la propia persona: a ese otro u otra no se le deja ser quien debería ser, se le impide su dignidad de ser persona. Como en el caso de Edipo, éste vive siendo un otro y no él mismo; no

⁶⁷⁰ Vuelvo a decir que no es sólo un cuerpo, aunque situaciones especiales remitan a sólo el cuerpo, como es el caso de las mujeres que mueren antes de alumbrar a sus hijos, y gracias a los modernos cuidados médicos, es posible que dichas criaturas nazcan.

⁶⁷¹ “Creo que en todas las sociedades, cualquiera que sea, [existe] otro tipo de técnicas: técnicas que permiten a los individuos realizar, por sus propios medios, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sobre sus propias almas, sobre sus propios pensamientos, sobre su propia conducta, y así de esta manera transformarse ellos mismos, modificarse ellos mismos, y conseguir cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de fuerza sobrenatural, y así por el estilo. Déjenme llamar a este tipo de técnicas una técnica o tecnología del yo (self)”. En FOUCAULT (1993), p. 203. Sobre cómo entiende Foucault esta inflexión en su trabajo de investigación, véase IB., (1999c). También ver las consecuencias para la labor crítica en BEVIR (1999).

permitiéndose ser el hijo, se le despoja de su rango de persona, o al menos de poder llegar a serlo.

Ricoeur haciendo referencia al tema de la violencia señala que este proceso de victimización producto de la violencia nos invita a añadir a una formulación teleológica de la ética –como la que él mismo propone bajo el objetivo de “una vida buena, con los otros y otras en instituciones justas”- una dimensión deontológica, de obligación. De allí que junto a una ética de virtudes –que se orienta a la consecución de una vida buena- haya que establecer una ética de la obligación, que Ricoeur sintetiza en la segunda formulación del imperativo categórico de Kant: “*Trata a la humanidad en tu propia persona y en la persona del otro [u otra] no sólo como un medio, sino como un fin en sí mismo[a]*”.⁶⁷²

Concluye Ricoeur afirmando que no hay respeto por uno mismo si no hay un respeto por el otro u otra; y que incluso podríamos decir que si yo me estimo a mí mismo, yo me respeto a mí mismo como alguien más, como un otro u otra. Es el otro u otra en mí mismo a quien yo respeto; de forma que el respeto no desea abolir la estima de sí mismo, sino que la incluye⁶⁷³.

Pero queda la pregunta sin resolver ¿qué hacer cuando esta situación se ha dado, cuando la violencia es la forma de relación establecida por defecto entre los individuos? ¿Qué hacer para devolverle la dignidad a quien se le ha negado su estatus de persona a través de la violencia, el olvido y el silencio?

5.2.2. Recuperación narrativa de la dignidad⁶⁷⁴

Nuevamente Edipo, paradigma de la fragilidad puede mostrarnos el camino: Edipo indaga su historia, fuerza a romper el silencio que le impide comprenderse, recuerda a través de sus marcas el dolor en su cuerpo, hace presente una historia olvidada, su cuerpo olvidado. Se identifica con él, y esto le permite enlazar las historias de vidas compartidas con otros y otras y de otros y otras: obliga a la memoria a hacerse presente; recuerda la violencia; rompe el silencio, esta vez no de los victimarios, pues no logra ya escuchar la voz de su madre, pero sí el suyo propio que es lamento y desgracia⁶⁷⁵.

⁶⁷² RICOEUR (1989), p. 100.

⁶⁷³ ID.

⁶⁷⁴ No resultará ocioso, a pesar de lo dicho hasta ahora, señalar qué queremos entender aquí por narrativo. Dice Miguel Marinas “La atención a lo narrativo en la reflexión moral no tiene que ver sólo con la exploración de las figuras de los relatos morales. [...] Tiene que ver con el establecimiento de los códigos narrativos generales que hacen posibles tales relatos biográficos. Qué representación de lo íntimo hay en este momento de la cultura. Qué representación de lo público. Qué potencia se atribuye al narrador o a la narradora. Qué hay del destinatario en momentos de masificación. Cuestiones que como se ve tratan de buscar las mediaciones concretas para una ética dialógica que no sea puramente procedimental” en ID. (2000), pp. 428-429. Para una aplicación de la importancia de la narración en la construcción de una cultura política véase SOMERS (1995).

⁶⁷⁵ Creo que sin ánimo de ser pesimista, no hay que esperar que todo acabe en un final feliz; la historia nos muestra que no es así, que la violencia ha ocasionado destrozos irreparables, porque ha generado muerte.

Que Edipo sea el paradigma de la fragilidad no debe hacernos pensar que podemos salir de ella, sobrepasarla, sino que está allí para recordárnosla, para ser conscientes de nuestros actos en su dimensión también de violencia, silencio u olvido para con otros u otras.

Quisiera proponer un ejemplo de la posibilidad de recuperación narrativa de la dignidad, que surge desde un contexto histórico muy determinado y que involucra personas concretas, víctimas de la violencia. Es el caso de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú,⁶⁷⁶ encargada de investigar la violencia ocurrida entre los años 1980 y 2000.

- La CVR: Antecedentes históricos

¿Por qué se crea la CVR? ¿Cuál es el contexto en la historia del Perú que amerita que se cree? La propia Comisión lo explica así:

“Entre 1980 y el año 2000, el Perú vivió una situación de violencia política sin precedentes que dejó un doloroso saldo de asesinatos, secuestros, desapariciones forzadas, torturas, detenciones injustas, graves crímenes y violaciones a los derechos humanos. Las consecuencias del proceso de violencia se tradujeron en cifras que alarman por su dramatismo. Se estima en más de 30,000 las muertes producidas tanto por acciones terroristas, como por enfrentamientos armados, arrasamiento de pueblos y masacres colectivas.”

Un clima generalizado de violencia es el que predominó entre esas fechas, de ahí que uno de los puntos básicos por parte del Gobierno Transitorio de Valentín Paniagua fuese la creación de la Comisión de la Verdad en junio del 2001, la misma que fue ratificada y complementada por el presidente Alejandro Toledo en septiembre del mismo año, denominándose finalmente Comisión de la Verdad y Reconciliación.

- Objetivos de la CVR

¿Cuáles son los objetivos de la Comisión? Ante los graves sucesos ocurridos en esos veinte años, se plantean los siguientes objetivos:

a) *Analizar el contexto, las condiciones políticas, sociales y culturales así como los comportamientos que contribuyeron a la situación de violencia, tanto desde el Estado como desde la sociedad.*

b) *Contribuir a que la administración de justicia, cuando corresponda,*

⁶⁷⁶ En adelante CVR. Lógicamente no puedo referirme con toda su amplitud a la Comisión de la Verdad y Reconciliación, sino que señalaré rápidamente el contexto en que ella surge, y me referiré de forma concreta a alguna de las prácticas realizadas por ella, que tienen que ver con el tema de la identidad, de la diferencia, de la narratividad y del reconocimiento. Toda la información suministrada por la Comisión se encuentra en su página www.cverdad.org.pe de donde he seleccionado esta información. Cf. WANKUN (2004).

pueda esclarecer los crímenes y violaciones a los derechos humanos cometidos tanto por las organizaciones terroristas como por los agentes del Estado.

- c) Procurar la determinación del paradero, identificación y situación de las víctimas y en lo posible, determinar las responsabilidades correspondientes. La Comisión no sustituye al Poder Judicial ni al Ministerio Público, pues no cuenta con funciones jurisdiccionales.
- d) Formular propuestas de reparación moral y material de las víctimas o de sus familiares.
- e) Recomendar las reformas que estime conveniente como medida de prevención para que no se repitan experiencias semejantes, así como medidas que resulten necesarias para garantizar el cumplimiento de sus recomendaciones.

Uno de los medios empleados por la CVR fue el de las audiencias públicas, que constituye el primer caso en la historia de América Latina, pues en otras Comisiones de la Verdad anteriores en otros países como Argentina, Chile, Guatemala, El Salvador y otros más, no se habían realizado. Quisiera centrarme en este punto concreto de las audiencias públicas, que es el que articula la inclusión de esta referencia histórica dentro de este trabajo.

- Audiencias Públicas

Las audiencias públicas son los espacios donde las víctimas o sus familiares exponen públicamente los hechos de violencia tal como los han sufrido y tal como los recuerdan. ¿Qué importancia tienen estas audiencias? ¿Qué se persigue con ellas? El Presidente de la CVR al dar inicio a la primera audiencia pública señaló lo siguiente:

*“Las audiencias públicas poseen un valor especial entre las diversas tareas de la Comisión de la Verdad, por una razón muy sencilla de entender y que quisiera compartir con ustedes. Nosotros estamos convencidos de que entre los grandes daños ocasionados a la población afectada por la violencia, uno de los más graves es el perjuicio moral, el despojo de la **dignidad** de que fueron víctimas numerosos peruanos, ese robo de la **dignidad** fue causado en primer lugar por los perpetradores de violaciones de los derechos humanos: la desaparición, la tortura, el asesinato de seres queridos, el saqueo de bienes. Todos ellos son inaceptables atropellos que lastiman seriamente nuestra **dignidad** de seres humanos, pero, además, esos atropellos se vieron agravados, si eso cabe, por la prolongada indiferencia del resto de la sociedad ante el sufrimiento de las víctimas.[...]. Esa condena al **silencio**, ese **olvido** por parte del Estado y de la sociedad, también es una forma de arrebatarnos nuestra **dignidad**, y eso es lo que*

queremos empezar a remediar con ceremonias públicas como esta que hoy inauguramos.”⁶⁷⁷

La violencia se presenta como usurpadora de la dignidad de estas víctimas, que se agrava por una ceguera por parte del resto de la sociedad a lo que acontecía en el interior del país, de forma que ese silencio –no sólo el de las víctimas, repito, sino el de la complicidad con los victimarios- que genera olvido es también una forma, junto con la violencia, de privar de la dignidad de ser personas. ¿Cómo restituirles esta dignidad? A través de estas audiencias públicas. Pero ¿cómo pueden éstas remediar el gran daño ocasionado? Continúa Lerner diciendo:

*“Las audiencias públicas son, en efecto, una instancia en la que la CVR quiere dar la **palabra** a quienes durante muchos años tuvieron que soportar en **silencio** numerosos atropellos y crímenes imposibles de describir, deseamos pues poner fin a ese **silencio** y hacer que todo el país **escuche** y comience a **sentir como propia** esa tragedia. [...] Este es un espacio y un tiempo que pertenece a las **víctimas**, esta es una ocasión para que ellas **cuenten** la dura historia que vivieron y para que el resto del país les brinde el **reconocimiento** por tanto tiempo negado”*

El camino, pues, señala Lerner, es el de la palabra y de la escucha: la palabra a aquellos que se vieron obligados al silencio por temor a su propia vida; pero que tiene que tener su contraparte con esa actitud de escucha, de aquel que hizo oídos sordos. Una escucha que sea empática, que le inicie en ese com-padecimiento de los hechos ocurridos y de las personas víctimas de esos hechos. El espacio del habla es el de las víctimas ahora; ahora se genera una asimetría distinta. Las víctimas fueron pacientes de una asimetría que las mantuvo en silencio, y que hizo que el silencio constituyera otra carga más en el ya pesado fardo de su vida, de sus recuerdos, de sus sueños truncados, de su dignidad disminuida. Ahora la asimetría se ejerce para darles la palabra, para que el país les escuche, para que puedan narrar su historia, y de esa forma, sólo de esa forma, conseguir el reconocimiento que merecen; que se les considere dignos interlocutores.

- Memoria colectiva

Esta escucha de la palabra del otro u otra generan una memoria colectiva, que permite no olvidar estos hechos y sus víctimas; pero tampoco a los victimarios, es decir, la memoria colectiva intenta reparar el daño acontecido y evitar un daño futuro. Es la capacidad de brindar la posibilidad de reelaborar nuestra historia, personal y comunitaria, es trabajar para que esos elementos que nos hablan de la fragilidad de la vida buena, de ese deseo de felicidad o de construirse a sí mismo no desaparezcan de nuestro horizonte de comprensión de nosotros mismos

⁶⁷⁷ El Presidente de la CVR es el Dr. Salomón Lerner, doctor en Filosofía. He resaltado en los textos que cito las palabras referidas a nuestro tema, tales como silencio, dignidad, palabra, olvido, etc.

y de nuestro entorno, sino que sirvan -nuevamente como paradigma- de una historia que no debemos olvidar, porque si no, sería quitarles la dignidad a esos seres humanos que han padecido la violencia⁶⁷⁸.

En su Declaración de Principios, la CVR pone de relieve estas ideas:

1. Una de las más graves secuelas de la **violencia** sufrida en el Perú consiste en la negación del **derecho** que tenemos los peruanos de conocer **nuestra propia historia**. El **silencio** y la mentira se impusieron una y otra vez acallando las voces de las víctimas, de sus familiares y de la ciudadanía que clamaba por justicia. Como resultado, los miembros de las nuevas generaciones se ven muchas veces obligados a aceptar versiones que, o bien niegan la enormidad de lo ocurrido o bien lo justifican en nombre de objetivos políticos de uno u otro signo.
2. La necesidad de rescatar la **memoria colectiva y ética** de la nación, y de afirmar la **dignidad** inalienable de la vida humana como valor supremo de una sociedad democrática, condujo a la creación y ratificación de la CVR.
3. La CVR ha asumido su labor como un proceso transparente y abierto que compromete a la ciudadanía. Por esta razón [...] ha decidido realizar audiencias públicas para que las víctimas de graves crímenes y violaciones a los derechos humanos tengan la oportunidad de **expresar** su versión de los hechos **directamente** ante el **país**, que les escuchará con **atención** y **respeto**. Esperamos que este ejercicio, que desea **otorgar voz a los sin voz**, contribuya a su reivindicación y a la reafirmación de sus derechos ciudadanos.
4. Las audiencias públicas, al **dignificar** y potenciar la **voz** de las víctimas en el **espacio público nacional**, buscan contribuir al proceso de la **reconciliación** nacional, entendida ésta como el restablecimiento de la armonía social y la superación de formas de discriminación que excluyen y victimizan a determinados sectores sociales, y que impiden que se afirme la democracia y los peruanos **reconozcan** y celebren su **diversidad**⁶⁷⁹.

⁶⁷⁸ Siguiendo las reflexiones de Jacques sobre el perdón, me atrevo a afirmar que esta dinámica implica una situación relacional de reciprocidad; y que, por tanto, antes de proponerla, o consecuentemente para proponerla, es necesario que el estatus de persona de ambas partes sea reconocida, no como una afirmación meramente declarativa, sino como una afirmación con carácter retributivo, devolviéndole la dignidad de ser persona, con capacidad de establecer relaciones simétricas –y para lograrlo es necesario que una determinada reparación sea hecha; en cierto modo, proporcional al daño recibido. Una reparación dentro del marco de la justicia y el derecho; o incluso más allá de estos, cuando lo que se busca es esa restitución de la dignidad de las personas. Cf. JACQUES (2001b).

⁶⁷⁹ No pienso referirme al tratamiento que sobre el tema de la diversidad desarrolla la CVR, pues he querido centrarme en esa recuperación de la memoria colectiva a través de los relatos de los sin voz, de sus propias narraciones como un modo de restitución de la dignidad y el logro del reconocimiento de dichas personas. Sólo señalaré que se ha dado una gran importancia a la perspectiva de género, especialmente a la violencia de género, sufrida en el Perú.

5. *Las audiencias públicas podrán ser de distintos tipos de acuerdo a la información que en ellas se reciba [...]*
6. *Las audiencias públicas se basan en el consentimiento informado de los declarantes y en la afirmación de su derecho a **no ser discriminados** por razón de su raza, sexo, condición social, religión, opinión política o identidad cultural. [...]*
7. *Los casos que se revelen en las audiencias serán considerados solamente como ilustrativos del conjunto de los crímenes y violaciones ocurridas; su selección perseguirá la **dignificación** de las víctimas. [...]*
8. *El respeto a la **dignidad** de las personas incluye a aquéllas que pudieren resultar señaladas en el marco de una audiencia como presuntamente responsables de hechos ilícitos. [...]*

El camino, por tanto, es devolverles la voz a aquellos que el silencio, la violencia y el olvido se la habían quitado, no porque éstos de *facto* la hayan perdido –aunque en muchos casos sí; en otros, ellos nunca dejaron de gritar (aunque también este es un síntoma de una disfunción en el proceso comunicacional; si hace falta gritar para que se nos escuche, entonces algo anda mal; una violencia infligida a nuestra voz es ya el signo de una disfunción)- sino porque no eran considerados como interlocutores en una posición de simetría en relación con sus victimarios. Restituirles la palabra –como la experiencia de la terapia psicoanalítica- significa hacernos entender la importancia de su voz; es invocar la presencia de ese tercero lejano, que debe convertirse en un tú; es más, es traer a la presencia a aquel que nunca ha formado parte de nuestro universo conversacional⁶⁸⁰ –ni como delocutivo, siquiera- para que pueda con-tactar con nosotros, para escucharle, para que entre dentro de ese nosotros que nos permita también descubrirnos a nosotros mismos.

5.3. HACIA UNA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO DE LA DIFERENCIAS

Si bien esta aproximación hacia los condicionamientos de la violencia, el silencio y el olvido, presentados bajo el caso de la CVR tienen unas fuertes

⁶⁸⁰ Ese otro/a es aquel que irrumpe como no perteneciente a mi comprensión actual de nosotros, pero que reclama o interpela la posibilidad de su pertenencia. Son los excluidos de nuestro horizonte de comprensión y también de nuestra deliberación, que aparecen para indicarnos su condición de otros en relación con nosotros. Reclaman su lugar aún en aquellos contextos donde tradicionalmente han sido excluidos. Véase WANKUN (2000b), en su tercera parte especialmente –*El paso contemporáneo del nosotros al yo-* hago un análisis de esta inclusión del otro/a en el seno del nosotros; pp. 561-567.

implicaciones políticas⁶⁸¹ –desde su creación- he querido referirme sólo a aquellas connotaciones más marcadamente éticas, como son la búsqueda de la dignidad del otro u otra, a través de relaciones de simetría que permitan la escucha de la voz de las víctimas; y con ello devolver una memoria colectiva, que es una apelación ética a entender una vida buena donde todos tengan el derecho de poder ser quienes son. El acento, pues, en esta dimensión ética la he hecho recaer en la simetría, en la necesaria equidad, en la posibilidad de unos mismos derechos de dignidad para todos. Ahora, por el contrario, deseo, desde una aproximación política –la vida buena más allá de las relaciones interpersonales, ahora encuadrada en el gobierno de una comunidad- señalar el tema de la diferencia⁶⁸².

5.3.1. Reconocimiento de las diferencias

Volviendo a los retos que nos acompañan como son el silencio, el olvido y la violencia, ahora en referencia al tema de la diferencia, podemos proponer un hilo conductor para este discurso, en paralelo al que hemos desarrollado en la ética de la dignidad; es decir, una relación con el tema de la identidad. Lo que está en juego esta vez, no es ya un derecho a llegar a ser quien se es –que tenía también sus implicaciones comunitarias como el derecho a la memoria histórica- sino el **derecho mismo a la diferencia**, a ser alguien distinto de los que los otros y otras son, pero en su connotación de grupo diferenciado⁶⁸³, como colectividad

- Reconocimiento

Siguiendo ahora a Patchen Markell⁶⁸⁴, la palabra reconocimiento puede ser vista al menos desde dos significaciones -aunque éstas no sean necesariamente opuestas o contrarias- Por un lado, puede acentuar un determinado tipo de respeto, respeto basado en el conocimiento o la comprensión de alguna identidad personal o de grupo. Sería un reconocimiento de algo que ha permanecido oculto, olvidado o ausente. Podríamos pensar en el caso anterior de una dignidad oculta bajo el silencio, la violencia y el olvido, re-conocida a través de las prácticas propuestas por la CVR, que precisamente por ser una Comisión de la Verdad, traen a la luz aquello que ha sido olvidado, escondido, ignorado o suprimido. De hecho, hemos señalado un necesario reconocimiento, cuando se ha tratado este tema en el punto anterior. La identidad en este caso, es una identidad que precede a esta dinámica del reconocimiento o desconocimiento. En esa ocasión, la dignidad de aquellas personas se mantiene a pesar de no habérselas reconocido

⁶⁸¹ Me refiero no a política partidista, sino aludo más bien a las relaciones del estado de derecho y al derecho del Estado, ligado a una conciencia histórica nacional aún por desarrollar en el Perú.

⁶⁸² RICOEUR (1995a) examina diversos tipos de fragilidad en el seno de la sociedad política, las tensiones provocadas en torno al ejercicio del poder.

⁶⁸³ La reflexión ética podríamos simbolizarla como una búsqueda de un “Todos iguales”, mientras que esta búsqueda de los derechos de la diferencia la podríamos hacer con el “Todos diferentes”. Desde otra óptica y con otras motivaciones he recorrido el camino de la universalidad y de la diferencia en WANKUN (1997b).

⁶⁸⁴ Sigo para estas distinciones MARKELL (2000).

como tales: una identidad, como hemos dicho, de lo que realmente ellas son.

Pero existe otra forma de entender reconocimiento, que consiste en un acto performativo: el reconocimiento construye la identidad. Como en la dinámica del símbolo, el reconocimiento producido por el ensamblaje de las dos partes del objeto, hace que se genere una nueva entidad. Por lo tanto, esta identidad es construida a través del reconocimiento. La identidad no existe antes, sino que son “*los efectos sedimentados de las dinámicas de reconocimiento de la interacción humana*”⁶⁸⁵. Será sobre este segundo modelo de reconocimiento que quisiera explorar las políticas de reconocimiento, siguiendo la propuesta de James Tully⁶⁸⁶, quien nos acercará a una comprensión de la identidad cercana al modelo de identidad personal narrativa presentado bajo el paradigma de Edipo y de Antígona: una identidad abierta siempre a la dinámica del cambio.

De hecho, Tully señala tres características⁶⁸⁷ de las *identity politics*⁶⁸⁸ -:

- a) La identidad es múltiple o referida a un aspecto de la persona; por lo que podemos hablar de diversidad o multiplicidad de identidades superpuestas –*overlapping identities*-.
- b) La prioridad pública dada a una sola de estas identidades cada vez, el modo y por quién sea articulada, y la forma de su reconocimiento público debe siempre estar abierto a un proceso de cuestionamiento, reinterpretación, deliberación y negociación por los titulares de esa identidad.
- c) Una identidad práctica –*practical identity*- es relacional e intersubjetiva en un doble sentido. Se adquiere y sostiene en relaciones conversacionales con aquellos que comparten esta identidad y con aquellos que no. Toda identidad práctica –una identidad X- proyecta en los otros que no la comparten otra identidad, una identidad de no-X.

5.3.2. Luchas por el reconocimiento

⁶⁸⁵ IB., p. 496.

⁶⁸⁶ TULLY (2002).

⁶⁸⁷ IB., pp. 159-161.

⁶⁸⁸ HILL Y WILSON (2003) distinguen entre “Identity Politics” y “The Politics of Identities”. Esta distinción no es una distinción asumida, sino que es una forma de comprensión por parte de los autores, para distinguir una política que tiene que ver con las relaciones de la sociedad civil y la política pública, practicadas por los gobiernos, los partidos políticos, las instituciones corporativas –Identity Politics-, de unas prácticas políticas y valores, que son la base para una adscripción a varias identidades sociales y políticas, y que se expresan de forma cultural –Politics of Identity-.

Ante el olvido, el silencio y la violencia –esta vez, perpetrados a grupos definidos de personas, las luchas por el reconocimiento –*struggles for recognition*- pueden presentarse de diversas formas⁶⁸⁹:

- a) Por un mutuo reconocimiento y respeto por las diferencias vinculadas a la identidad en la amplia esfera cultural de las sociedades contemporáneas. Es una lucha ante actitudes como el racismo, sexismo, etnocentrismo, estereotipos –lingüísticos, culturales y nacionales-. Se busca que ocurra un cambio curricular, entrenamiento en el trabajo sobre la diversidad cultural, y una negociación democrática de políticas y estándares de equidad sensibles a la diversidad en los sectores públicos, privados y de colaboración.
- b) Por una ciudadanía multicultural y multiétnica. Se pide participar en las instituciones públicas y en las prácticas de las sociedades contemporáneas de manera que se reconozca y afirme, en vez de que se desconozca y excluya, las identidades diversas de los ciudadanos. Minorías lingüísticas, culturales, étnicas y religiosas desean participar en las mismas instituciones que los grupos dominantes, pero en vistas a proteger y respetar sus diferencias vinculadas a la identidad: tener enseñanza en su propio idioma, por ejemplo; acceso a los medios de comunicación, poder usar su idioma en instituciones legales y políticas, y en el trabajo; proponer reformas que generen una representación más justa de esa diversidad de identidad, etc.
- c) Por entidades políticas –*polities*- multinacionales o de varios pueblos – *multipeople* -. Estas son asociaciones constitucionales de más de un *pueblo libre* ⁶⁹⁰. Se pide establecer instituciones políticas y legales autónomas en distintos grados desde las asociaciones políticas más amplias, de forma que puedan gobernarse a sí mismos con sus propias leyes. Las naciones suprimidas en las sociedades multinacionales y los pueblos indígenas reclaman este derecho de autodeterminación. Su identidad es de nación o pueblo⁶⁹¹.

Tres tipos de luchas en nuestra escena política actual, distintas en cuanto a sus demandas y a los medios que se prevén adecuados para lograr tal reconocimiento.

5.3.3. Narrativas de reconocimiento

La búsqueda por el reconocimiento por las diferencias nos envía al modo en que estas luchas por el reconocimiento, estas demandas deben ser

⁶⁸⁹ Tully (2002), pp. 162-164. Véase también FERNÁNDEZ PUIG (1999); también el ya citado HONNETH (1992a), donde se examinan las bases sobre las que se asienta esta lucha por el reconocimiento.

⁶⁹⁰ Un *free people* o *pueblo libre* es un conjunto de seres humanos que se gobiernan a sí mismos bajo sus propias leyes a través del tiempo; estos *free people* son legítimos cuando asumen los principios del constitucionalismo y la soberanía popular.

⁶⁹¹ GAGNON Y TULLY (2001), HEDETOFT Y HJORT (2002), CONNOLLY (1991) y BLOOM (1990), desarrollan ampliamente este tercer caso de las multinaciones.

planteadas. Tully propone que, debido al carácter múltiple y dialógico de las identidades, el proceso de negociaciones democrático debe ser el mejor modo de trabajar las disputas sobre normas de reconocimiento público; con esto, se da un cambio radical, pues ya no es fuera del proceso político mismo, a través de razones teóricas, que se determina cuáles son las identidades injustamente impuestas o cuáles merecen ser reconocidas. Se pasa de la metafísica a la política.

Por tanto, es a través –y sólo a través- de la participación de los ciudadanos y sus representantes mediante el intercambio de razones públicas en el proceso de negociación que se establecen las políticas de reconocimiento. ¿Por qué? Por tres razones principalmente:

- a) Lo que a todos afecta debe ser aceptado por todos: *Quod omnes tangis*⁶⁹².
- b) Los propios pueblos deben experimentar una identidad como impuesta e injusta; deben pedir ellos mismos el reconocimiento de otra identidad desde una perspectiva de primera persona⁶⁹³. No debe ser un asunto de una élite política⁶⁹⁴.
- c) Toda la gente afectada tiene una voz en este proceso, para evitar que, debido a estas identidades superpuestas, alguna identidad quede silenciada u oprimida por esta lucha por el reconocimiento. *Audi alteram partem*. Esa multitud de voces involucradas en la negociación hacen que no se quede en un diálogo diádico sino que las negociaciones democráticas de políticas de identidad son diálogos múltiples –“multilogues” dice Tully⁶⁹⁵.
- d) Unas negociaciones con ancha base pueden proporcionar un sentimiento estable de pertenencia; las negociaciones dan esa sensación, pues se ha escuchado las razones, y aunque no se haya logrado a lo mejor todo lo que se quería, se siente uno identificado en este intercambio. Es el tipo de pertenencia que es apropiado para la democracia.

Sin embargo, existe una importante limitación: es el caso de las minorías. Se debe evitar lo injusto y lo utópico; lo primero representado en que la mayoría

⁶⁹² Sobre el universalismo moral de Habermas, ver CALHOUN (1991). Sobre la polémica entre Habermas y Rawls en teoría política puede verse: HABERMAS (1995), RAWLS (1995), MCCARTHY (1994).

⁶⁹³ “Solamente los afectados mismos pueden llegar a poner en claro desde la perspectiva de participante en deliberaciones prácticas lo que sea igualmente bueno para todos” HABERMAS (1999b), p. 60.

⁶⁹⁴ Si esto sucede así, dice Tully, si el pedido de la identidad proviene de una élite, y el reconocimiento le viene de otra élite, sin pasar por un proceso democrático, entonces no se constituirá como una identidad, o no será valorada con respeto. Se experimentará como impuesta. TULLY (2002), p. 166.

⁶⁹⁵ IB., 167. Habría que aclarar, siguiendo a Jacques, que si bien hay más de dos voces involucradas, el proceso dialogal se construye siempre en pares, pudiendo alternar las instancias enunciativas de locutor, alocutor y delocutor, o en todo caso, asumiendo varias personas una de esas instancias. Por lo que no sería necesario introducir la idea de un “multilogue” o diálogo múltiple.

decida algo concerniente a una minoría, y de esta forma, se imponga por número y no por razones prácticas; y lo segundo, representado por la participación de todos y cada uno de los afectados. Para eso existen las formas diversas de participación directa e indirecta.

¿Qué se logra con los acuerdos obtenidos? Por medio de éstos se va descargando los resentimientos provenientes del pasado, muchas veces sedimentados en el imaginario de un pueblo que ha padecido una negación en su identidad, generando una estructura de reconocimiento. Sin estos medios democráticos, los que disienten de otros, no tendrán otros medios que la violencia para descargar estas desigualdades. En los diálogos públicos sobre las políticas de reconocimiento se exponen las razones prácticas que cada una de las partes tiene, razones que pueden ser tanto internas como compartidas.

Las razones prácticas internas son las que vinculan a los ciudadanos con una determinada identidad, y es importante que ellas se expresen, pues de ese modo se comprende mejor la propia identidad y se da a conocer a los otros u otras, aunque no sean miembros de nuestra comunidad, ni compartan nuestras razones prácticas. De esta forma se superan muchos estereotipos y falsas comprensiones de los otros u otras:

*“Los ciudadanos no sólo necesitan saber que son otros culturalmente diferentes [...] sino también ganar una comprensión de esas identidades culturalmente diferentes y las narrativas e historias en función del significado y valor que ellas tienen para sus portadores”*⁶⁹⁶

Y también hay unas razones prácticas compartidas, pues no se puede apelar a identidades particulares para lograr un acuerdo, pues si bien puedo comprender y respetar las razones de la diversidad cultural de los otros u otras, no estoy obligado a compartir sus puntos de vista. Razones del tipo: respeto mutuo para los individuos y las minorías, tolerancia, libertad, equidad de los pueblos, autonomía, comunidad, derechos humanos internacionales, son razones que hoy compartimos muchas personas, y que pueden servir de razones prácticas compartidas, que permiten un acuerdo sobre nuestras propias identidades⁶⁹⁷. Este intercambio de razones nos permite también darnos cuenta de que nuestra perspectiva es parcial, limitada, igual que la de los otros u otras. Estos acuerdos, sin embargo, no conforman el ideal de un consenso, son negociaciones provisionales y contextuales. Y la razón de esto es muy clara para Tully: si los acuerdos tienen que ver con nuestra identidad, entonces éstos no pueden ser definitivos.

⁶⁹⁶ IB., p. 169. Habermas pone el ejemplo del feminismo: “La lucha política por el reconocimiento se inicia como una lucha por la interpretación de las aportaciones y de los intereses específicos de las mujeres. En la medida en que esa lucha tiene éxito, cambia junto con la identidad colectiva de las mujeres también la relación entre los sexos y acaba directamente afectada la comprensión que los varones tienen de sí mismos”, HABERMAS (1999c), p. 198.

⁶⁹⁷ TOURAINE (2009), p. 247: “el sentido de la vida humana procede nada más que de la definición por parte de los propios seres humanos de lo que es humano, del respeto al derecho de cada individuo a ser libre en todos los ámbitos de su vida personal y colectiva. La última palabra debe ser que cada persona tiene derecho a ser un sujeto creador de sus derechos”.

*“La razón final por la que la fuente de pertenencia debe ser encontrada en la participación ciudadana en luchas sobre el reconocimiento antes que en sueños utópicos de una resolución justa y definitiva, es que las identidades de los participantes cambia en el curso de las discusiones y de las negociaciones. Las autocomprensiones de aquellos que presentan sus pedidos y de aquellos que responden cambian por los caminos de la dependencia dialogal”*⁶⁹⁸

Los diálogos van construyendo esa nueva narrativa de nuestra identidad; diálogos que nos permiten recuperarla y también que ésta nos sea reconocida. Diálogo entre seres inacabados que, como Edipo y Antígona, descubren en la voz de los demás el eco de su propia identidad.

*“El cambio acelerado de las sociedades modernas hace saltar por los aires todas las formas de vida estáticas. Las culturas sólo sobreviven si obtienen de la crítica y de la secesión la fuerza para su autotransformación. Las garantías jurídicas sólo pueden apoyarse en que cada persona retenga en su medio cultural la posibilidad de regenerar esa fuerza. Y ésta no emana de la separación de los extraños y de lo extraño, sino también, al menos, de un intercambio con los extraños y con lo extraño”*⁶⁹⁹

⁶⁹⁸ TULLY (2002), p. 174.

⁶⁹⁹ HABERMAS (1999c), p. 212.

CONCLUSIONES FINALES

Al llegar al final de este recorrido, me permito condensar aquellas propuestas que a lo largo de este trabajo considero más relevantes en torno al tema que nos ocupa.

NARRATIVAS DE IDENTIDAD Y DISCURSOS DE RECONOCIMIENTO.

El acercamiento a las obras de Sófocles, Edipo Rey y Antígona, nos ha permitido señalar el carácter narrativo de la identidad: la identidad construida por los diferentes relatos que uno mismo y los otros elaboran, y que se van entretejiendo como un telar formado por los diferentes hilos/relatos, que saben combinar su horizontalidad, verticalidad o transversalidad; su diferentes colores y texturas; sus diferentes figuras y representaciones.

Nos contamos, nos hacemos contando, nos contamos haciendo. Edipo es el modelo de creación textual, hecho y rehecho de relatos propios y extraños –extrañamiento inicial que concluirá en reminiscencia a través de la memoria, no sólo psicológica sino incluso corporal, el cuerpo que recuerda, que hace memoria, que se duele en su identificación. Camino recorrido sin la intención primera de encontrarse, pero que no cabe otra salida que toparse con uno mismo en el encuentro con los otros, en la búsqueda de ese otro que acaba siendo uno mismo.

Se potencia el diálogo y la capacidad comunicacional como los elementos que permiten la emergencia de la propia identidad, el mecanismo y la disposición necesaria para alcanzar nuestra búsqueda. Búsqueda que, sin embargo, no acaba; no de forma definitiva, sino siempre transitoria. De ahí que la narratividad de la identidad nos proponga una identidad metamórfica, a través de ese reconocimiento que el propio Aristóteles nos proponía en su *Poética*. Un reconocimiento como *anagnórisis*, que incorpora en su versión más excelente ese cambio inesperado –*peripéteia*– que hace pasar de la ignorancia al conocimiento; en este caso, del desconocimiento al conocimiento de uno mismo⁷⁰⁰.

Antígona, por su parte, nos ha ampliado esta concepción narrativa de la identidad con la puesta en escena de dos tipos de enunciaciones, dos tipos de discursos que nos acercan a la dinámica del reconocimiento. La performatividad, que define el hecho por el que lo dicho se realiza, por el que la palabra se hace verdadera, a través de una iteración de actos, nos propone el pensar una identidad que se realiza afirmándose constantemente, que, por un lado, ni es una identidad gaseosa o camaleónica, ni tampoco es una identidad solidificada o

⁷⁰⁰ Véase MARKELL (2003).

dinosáurica. Identidad ligada más bien al hacer y al conocerse, y no tanto a la esencialización de la misma; más propensa a un reconocimiento de sí misma por sus palabras y acciones. Esta reiteración o iteración no hay que entenderla como haciendo siempre lo mismo, sino que repite cambiando, repite innovando, repite creando; por tanto, se afirma cambiando, se identifica siendo otra, se reconoce volviendo a ser distinta. Si seguimos una de las interpretaciones, y atribuimos a Antígona el primer y segundo entierro de Polinices, vemos cómo esa iteración es distinta, tiene matices, tiene cambios, reitera su acción, cambiándola. Permanece siendo la misma, pero siendo otra a la vez. La primera, confundida con los dioses; la segunda, en toda su magnitud femenina.

La *parrêsia* nos remite, en cambio, a ese deber, al de la franqueza, al *dire-vrai*, que Antígona encarna a conciencia, modelo de virilidad femenina. Toma de postura, de posicionamiento, de autenticidad, de responsabilidad, de valentía. Somos ese ejercicio de nosotros mismos, somos esa práctica de sí que nos demanda el cuidado de sí mismo, pero en especial el de los otros, en nuestro decir verdadero, en nuestro decir veraz. Interiorizando los modos de este decir, nos proponemos unas prácticas de sí que tienen que ver con el gobernarnos a nosotros mismos. Esa autosujeción del sujeto –valga la redundancia– por su decir verdadero como forma de regirse a sí mismo hace que nos reconozcamos con la capacidad –con el poder– de ser quienes queremos ser. El hecho de confrontarnos, de poner en riesgo algo de nosotros, es la respuesta a la convicción –el estar en la verdad– de un saber que nos involucra totalmente. Responsabilidad ética y compromiso político, por tanto.

Pero el discurso del reconocimiento no son sólo palabras y acciones; tanto Edipo como Antígona nos han hecho ver la dinámica del cuerpo, que se expresa, que se comunica, que nos permite identificarnos, reconocernos; y que, a su vez, claman por su identidad y su reconocimiento. No son meros medios, tránsitos necesarios para alcanzar nuestro conocimiento; son ya conocimiento, son ya palabra, son ya entidad en sí mismos que toman su propio posicionamiento.

Edipo ha intentado ocultar lo que su cuerpo le grita, su propia identidad. Los mecanismos de la memoria y del olvido, del cuerpo maltratado, herido; del cuerpo doliente, carente de la acogida primera, la del deseo de sus padres. Cuerpo que le dice quién es, el de los “pies hinchados”, cuerpo olvidado, no tematizado, no desplegado. Cuerpo envuelto hacia sí mismo que ha camuflado el propio andar. Ha caminado Edipo, con su identidad en los pies, sin saber en su momento qué camino seguir. Y cuando se reconozca a través de sus pies, cuando sus pies le duelan y le transporte a ese momento de rechazo y de penumbra, de sentencia mortal y de dolor, entonces cegará la luz de sus ojos, para poder ser dirigido por otros a su destino.

En Antígona, es el cuerpo inerte de Polinices, que reclama su reconocimiento, por parte de su *philia* y de su *polis*. Reclama el amor familiar, pero también el respeto de los gobernantes, del Estado podríamos decir. Cuerpo que es presencia, que es escándalo, que nos reenvía a la violencia básica que nos atraviesa, que necesita ser ritualizada, comprendida, asimilada. Cuerpo

que reclama la atención de unos y de otros; cuerpo necesitado de cuidado, de limpieza, de vestido, de libaciones, pero especialmente de duelo, de luto, de recuerdo⁷⁰¹. Cuerpo que necesita ser llorado, que necesita ser honrado, que necesita ser amado. Cuerpo también el de Antígona –y el de Hemón- que se abrazan y sellan su profesión de amor con la sangre que el novio vierte sobre la novia. Ejemplo de inversión y de subversión que igualmente se ha destacado en Antígona. Un orden que resulta no ser tal, sino más bien un *chaos* que necesita ser transformado en *kosmos*. Esa dinámica subversiva que se propone un nuevo orden de cosas, y no simplemente una vuelta a un orden tradicional, o incluso primigenio.

Este nuevo orden de cosas pasa por el reconocimiento de la identidad por parte del otro. Si bien detentamos identidades múltiples y metamórficas, sin embargo, en situaciones de especial relevancia buscamos el reconocimiento de una determinada identidad propia; ésta se destaca de entre las múltiples identidades y reclama el reconocimiento por parte del otro. Hemos visto lo trágico que es la falta de reconocimiento de estas identidades, que han conducido a la muerte: Antígona que no es reconocida como hermana de Polinices, Hemón que no es reconocido como novio de Antígona. Aquí “no ser reconocido” no es el hecho de que se le niegue el poder afirmarse como tal, sino que debe entenderse como infravalorado o disminuido en su significación para la propia persona. Se le pide a Antígona que anteponga su identidad cívica o ciudadana antes que la familiar; igualmente a Hemón que vea el bien de la polis a la del propio amor, pensando que cualquier otra mujer puede reemplazar fácilmente el lugar de Antígona. Esto fuerza a una cierta jerarquización de identidades, primando aquellas que podrían considerarse como enlazadas en una relación insustituible: Antígona piensa en Polinices de esta manera; e igualmente Hemón lo hace con relación a Antígona. Incluso Eurídice piensa y actúa de esta manera –Hemón es insustituible para ella; su identidad de esposa no resiste esta vez esa pérdida; quizás en el caso de su hijo muerto anteriormente le quedaba el consuelo de Hemón, esta vez ya no le queda nada; Ismene también apela a una irremplazabilidad de Antígona, qué sería de ella si su hermana la deja, muere. Los argumentos a favor de una identidad colectiva –cívica, ciudadana, patriótica- no van a alcanzar fuerza; el propio Creonte rectifica su priorización, al ver cuán profundo puede ser el dolor por los suyos. Todo esto se encuadra en discursos que dejan constancia de esta decisión, de esta jerarquización donde prima lo irremplazable –aunque es verdad que en alguno esto no se explicita, como es el caso de Eurídice-.

Esta apuesta por la identidad y la búsqueda o lucha –dependiendo de los casos- por el reconocimiento revisten una connotación ética muy clara. Una ética narrativa, una ética de la autenticidad, una ética del cuidado de sí, una ética textual, cualquiera de ellas –y algunas otras más- podrían dar cuenta de esta postura de jerarquización de identidades, de responsabilidad ante sí mismo, de relación con el otro.

⁷⁰¹ Véase LORAUX (2004b).

POLÍTICAS DE IDENTIDAD Y DE RECONOCIMIENTO

En el plano de lo político, encontramos igualmente una multiplicidad de opciones que se desprenden del estudio de estas tragedias griegas. Incluso se ha seleccionado algunas propuestas que trabajan explícitamente alguna de estas tragedias. Sin embargo, quisiera apuntar hacia principios que puedan dar razón de las consideraciones más englobantes de las diferentes propuestas de orden político.

Promoción de una identidad multiforme y metamórfica.

Ante posturas petrificantes de la identidad, la sociedad deberá apostar por un tipo de identidad abierto, múltiple, que permita establecer relaciones con diversidad de agentes, y en órdenes muy diversos. Cada identidad puede reclamar una extensibilidad de sí misma –cuantitativa y cualitativamente hablando-. Como dice Amartya Sen: *“Puedo ser al mismo tiempo asiático, ciudadano indio, bengalí con antepasados bangladesíes, residente estadounidense o británico, economista, filósofo diletante, escritor, especialista en sánscrito, fuerte creyente en el laicismo y la democracia, hombre, feminista, heterosexual, defensor de los derechos de los gays y las lesbianas, con un estilo de vida no religioso, de origen hindú, no ser brahmán y no creer en la vida después de la muerte”*⁷⁰² Esto significa el reconocimiento de dichas identidades.

Defensa de las identidades con desigualdad de oportunidades en su reconocimiento público.

No existe una jerarquización pre-establecida de las identidades, sino que es un asunto que es determinado por el propio sujeto agente. Se promueve el debate argumentativo, que no exige un vencedor, sino simplemente la razonabilidad de la propuesta⁷⁰³.

Políticas de cuidado del cuerpo, como parte constitutiva de la identidad.

Cualquier forma de violencia –tortura, abuso, presión, etc.- debe ser considerada *a priori* como un atentado a la propia identidad, como un acto

⁷⁰² SEN (2007), p. 44.

⁷⁰³ En DERRIDA Y ROUDINESCO (2009) se habla de Políticas de la diferencia, pp. 29-42. Allí Derrida señala las limitaciones de su solidaridad y compromiso: *“No vacilo en apoyar, por modestamente que sea, causas tales como las de las feministas, los homosexuales, los pueblos colonizados, hasta el momento en que desconfío, hasta el momento en que la lógica de la reivindicación me parece potencialmente perversa o peligrosa”* (p. 31). Roudinesco resumirá así la posición derridiana en *“la necesidad de estar siempre a la vanguardia de las luchas contra las formas más amenazadoras de trabas a la libertad, con la condición luego de criticar los excesos suscitados por las luchas”* (p. 33).

injustificado que altera profundamente la percepción de mí mismo, y la percepción que los otros tienen de mí⁷⁰⁴.

Políticas de la memoria y del olvido.

Si bien en algunas ocasiones la introducción de la memoria histórica como forma de encauzar procesos públicos de reconocimiento puede ser una formulación válida, en otras ocasiones también lo será el recurrir al olvido. Esto es importante pormenorizarlo a fin de no satanizar todo pedido de amnistía, ni dejar el camino expedito para la impunidad. La memoria cumple en este caso la doble función de cohesión del grupo y de garantía de la identidad. Cuando no es así, “surgirán grupos que desafiarán la memoria establecida, ofreciendo una memoria alternativa en la que se reconocen a sí mismos y a los otros”, y entonces la memoria actuará en contradicción con la identidad misma, contestándola y criticándola⁷⁰⁵.

Políticas de gratuidad.

El reconocimiento por parte del Estado de su rol en cuanto constructor de la identidad por procesos colectivos públicos, debe llevar a una política de gratuidad que implique una relación no dominadora por parte de las instituciones al servicio del ciudadano. La gubernamentalidad estatal que vele por el desarrollo armonioso –y no caótico– de estas identidades múltiples, sin que ejerza un principio de dominio que excluya la participación del propio agente en las decisiones que le conciernen.

MIRANDO MÁS ALLÁ DE LA IDENTIDAD Y DEL RECONOCIMIENTO

¿Cabe pensar al sujeto más allá de la identidad y el reconocimiento? ¿Qué podría significar esto? Hay identidades que unen, y otras que dividen; hay identidades que merecen ser reconocidas, y otras que deben ser combatidas –los medios de lucha deberán igualmente ser considerados-. ¿Bajo qué criterio es posible hacerlo?⁷⁰⁶ Zigmunt Bauman señala la propuesta de Nancy Fraser –a la que ya hemos hecho mención más arriba– de la necesidad en la justicia tanto de la redistribución como del reconocimiento, superando ese desvinculamiento entre la política cultural de la diferencia y la política social de la igualdad: “Las demandas de

⁷⁰⁴ Hay situaciones conflictivas, sin embargo, de aplicación de la violencia. Lo destaco en WANKUN (2003a), utilizando como reflexión la cinematografía de Lars Von Trier y sus heroínas.

⁷⁰⁵ Cf. ESTÉVEZ (2008), p. 36. Véase todo el primer capítulo llamado “Mujeres, memoria e identidad colectiva”, pp. 29-84.

⁷⁰⁶ Resuena en esto la propuesta de Butler sobre qué vidas tienen la cobertura para llorar su muerte; o más radicalmente, cuál es el límite entre lo humano y lo inhumano –no en cuanto que lo humano se convierta en inhumano, sino precisamente al revés: qué mecanismos hacen que determinados agentes sean considerados humanos o no; a quiénes se les reconoce como traspasados por la identidad y el reconocimiento.

*redistribución proclamadas en nombre de la igualdad son vehículos de integración, mientras que las reivindicaciones reducidas a la pura distinción cultural promueven la división, la separación y, finalmente, una quiebra del diálogo”*⁷⁰⁷

Nancy Fraser, sin embargo, supera esta consideración bidimensional, por un esquema tripartito de la justicia: Redistribución, Reconocimiento y Representación⁷⁰⁸. La representación no sería sólo el que se pudiera garantizar la participación en comunidades políticas ya constituidas, sino que exige también reenmarcar los debates sobre la justicia que no puedan quedar debidamente contenidos dentro de las sociedades políticas establecidas, sería un des-enmarque, generando un espacio político transnacional. De ese modo, la representación remitiría a la intercesión que se produce entre el enmarque simbólico y la participación democrática⁷⁰⁹. La Representación sería entonces la dimensión política de la justicia, mientras que la Redistribución sería la dimensión económica de la justicia, y el Reconocimiento la dimensión cultural de la misma⁷¹⁰.

Y en esta misma línea de mirar más allá, quisiera introducir la mirada hacia un nuevo personaje, aunque ha aparecido en ambas tragedias con una importancia radical: Tiresias. ¿Qué aporta Tiresias que lo presume como superador de los criterios de identidad y reconocimiento? ¿Qué es lo que le permite inducir a un cambio en la jerarquización de identidades –como en el caso de Creonte y del propio Edipo- para evitar la *anagnórisis*, que acaba siendo para ellos Até?

Nicole Loraux cuenta los avatares de este personaje, que por haber atacado a unas serpientes que copulaban, tuvo que vivir en un cuerpo de mujer. Tiresias volvió a convertirse en hombre al atacar nuevamente a una pareja de serpientes. Esta experiencia, la de conocer ambos sexos, le valió para que Zeus –discutiendo con Hera- le preguntara sobre el goce de la mujer en el acto sexual; a lo que respondió que si el placer se pudiera dividir en diez partes, una le correspondería al hombre y nueve a la mujer. Esta respuesta enfadó a Hera, y lo dejó ciego; pero Zeus lo convirtió en adivino. Sería la representación de lo andrógino⁷¹¹.

⁷⁰⁷ BAUMAN (2009), p. 73.

⁷⁰⁸ Véase FRASER (2008). Aunque ella habla propiamente del discurso feminista, su propuesta puede tener un alcance más allá del ámbito de la filosofía política feminista. “Una política de este tipo podría permitirnos plantear, y espero que responder, la cuestión política clave de nuestro tiempo: ¿cómo podemos integrar las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación para desafiar el amplio abanico de injusticias de género en un mundo en globalización?”, ID., 208. Sobre Fraser, incluido este giro tripartito de la justicia, GUERRA (2009).

⁷⁰⁹ Es posible leer las acciones de Antígona en esa clave interpretativa de búsqueda de representación política, que quiere de esa manera superar los fallos de reconocimiento y redistribución por parte de Creonte.

⁷¹⁰ Explica Fraser que ciertamente la distribución y el reconocimiento son también algo político –ya que una u otra sufren el rechazo y el peso del poder-, pero ella entiende lo político en un sentido más estricto: “remite a la naturaleza de la jurisdicción del Estado y a las reglas de decisión con las que estructura la confrontación. Lo político en ese sentido, suministra el escenario en donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento”, en FRASER (2008), p. 41.

⁷¹¹ LORAUX (2004a), p. 25-26. “El andrógino es aquel heterosexual que no reprime dentro de sí las características que convencionalmente pertenecen al sexo opuesto [...] Andrógino es aquel que es capaz de reunificar los opuestos dentro de sí: el hombre y la mujer, la actividad y la pasividad, mente y cuerpo” BOFF Y MURARO (2004), p. 186.

Tiresias sería por tanto el mejor ejemplo de ese operador femenino del que hemos hecho mención, que trasciende al varón y la mujer y nos remite a lo femenino como *heteros*. Pero también quisiera introducir este personaje en cuanto a su oficio de adivino, es decir, en cuanto vínculo entre los dioses y los hombres. En ese sentido, representante de ese *heteros* que no es ni humano ni divino, sino que por haber tenido la experiencia del saber –otro mito vincula su ceguera a haber contemplado a Atenea desnuda- que sobrepasa el conocimiento humano –por su trasgresión indeseada-, puede también ponernos en la senda de una comprensión más amplia de lo que aquí estudiamos.

No es posible leer las tragedias desvinculándolas de su sustrato cultural en el que los dioses –lo religioso, lo divino- cumplen una función muy importante. Resultará más difícil reconducir este elemento en un contexto cultural posmoderno, donde lo religioso –o lo místico, como dice Wittgenstein- ha experimentado un gran cambio. Pero, a pesar de ello, es posible seguir pensando razonablemente en lo religioso, en la experiencia religiosa como una experiencia válida, como una experiencia no reñida con la razón, pero sí de otro orden⁷¹². No quisiera que se entendiera esta experiencia religiosa sólo como la pertenencia a una determinada religión, sino como una más ampliada identidad religiosa que me hace capaz de superar las diferencias, me provoca una identificación profunda e íntima con esta realidad superior, y me hace reconocermela con la capacidad de reconocer en el otro a alguien a quien tengo que amar⁷¹³.

Pensando en la persona de Cristo más allá del resentimiento, desde la teoría mimética de Girard, se concibe una forma nueva de situarse ante la violencia:

*“Tal luminosidad que brota de la víctima no resentida, que hace de su destino histórico la ocasión propicia de cambiar los términos de la relación al otro, abre una nueva racionalidad: la inteligencia de la víctima desacraliza la violencia, desvela sus mecanismos idolátricos y genera prácticas nuevas del deseo mimético; pero ahora en dimensión pacificadora, perdonadora y creadora de nuevos horizontes de vida. Así, la cristología desemboca en una antropología teológica capaz de ser interlocutora de la psicología de las profundidades como de la sociología del poder y del sometimiento”*⁷¹⁴

⁷¹² Sobre la creencia religiosa, aunque limitada al caso de Wittgenstein, he reflexionado en WANKUN (1997a). Correspondería a lo que Boff y Muraro entienden por espiritualidad: “Por espiritualidad entendemos aquel momento de la conciencia en que ésta se siente ligada y religada a un todo mayor, en que percibe un sentido último del universo y vive la existencia en el mundo con los otros como valor, como construcción colectiva de lo justo y de lo honesto, como co-responsabilidad por el futuro personal y de toda la comunidad de vida, como amor que se lanza más allá de los límites de este mundo”, BOFF Y MURARO (2004), p. 208.

⁷¹³ En un contexto cristiano, esto queda reflejado en las afirmaciones bíblicas “Despójense del hombre viejo y de sus acciones, y revístanse del hombre nuevo que, en busca de un conocimiento cada vez más profundo, se va renovando a imagen de su Creador. Ya no existe distinción entre judío y griego, circuncidado y no circuncidado, bárbaro y Escita, esclavo y libre, sino que Cristo es todo en todos” (Col 3, 10-11), igualmente Gal 3, 27-29, donde se añade la no diferenciación entre varón y mujer. “En esto hemos conocido lo que es el amor en que él ha dado su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos” (1 Jn 3, 16).

⁷¹⁴ MENDOZA ÁLVAREZ (2003), p. 244.

Tiresias –en *Antígona*- constata la incomunicación con los dioses, o mejor dicho, entiende lo que los dioses dicen con su silencio, y se da cuenta del perjuicio que esto trae a sus conciudadanos, busca la corrección de Creonte señalando lo irracional de su violencia ante aquel que ya está muerto y ofrece una solución para la superación de esta rivalidad de Creonte tanto con Polinices como con la propia Antígona. En *Edipo Rey* es el que se esfuerza porque Edipo no sobrepase en su afán de conocer los límites que su identidad la medida y prudencia que debe tener todo gobernante –todo ser humano, a fin de cuentas-. Su ceguera es luz, pues conoce los acontecimientos que van a suceder, y no son resultado de la cólera que provocan los personajes en él –Edipo y Creonte-, sino que es una verdad que conoce y que no esperaba tener que decirla, por su carga mortal.

Va más allá de la identidad –es uno y lo otro, es hombre y mujer, es ciego y es luz, es guía y es conducido- y también del reconocimiento –no necesita del reconocimiento de ninguno de sus gobernantes interlocutores- como servidor de la *polis* y de los dioses.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AA.VV. (1997) *Lacan con los filósofos*, Siglo XXI, México-Madrid.
- AA.VV. (2003) *La vida amenazada: violencia, sufrimiento, muerte*, Inst. Pedro de Córdoba-Universidad Arcis, Santiago de Chile.
- AA.VV. (2004) *Lenguajes de poder. Lenguajes sobre el poder*, Inst. Pedro de Córdoba-Universidad Arcis, Santiago de Chile.
- AA.VV. (2006) *Identidades Abiertas. Ente la fijación fundamentalista y la pérdida de sentido*, Inst. Pedro de Córdoba-Universidad Arcis, Santiago de Chile.
- ADKINS, Arthur W. H. (1966) "Aristotle and the Best Kind of Tragedy", *The Classical Quarterly*, vol.16, nº1, pp.78-102.
- AHL, Frederic. (1991) *Sophocles' Oedipus: Evidences and Self-Conviction*, Cornell University Press, New York .
- ALEGRÍA, Ciro. (1997) "La inversión trágica del sentido de la acción. Edipo rey y Antígona en la Fenomenología del espíritu de Hegel", *Areté*, vol. IX, nº 1, pp. 35-72.
- ALLISON, Henry E.(1966) "Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination", *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, nº 1, pp. 41-58.
- ALMANZA, Tula y DOCAL, Mª del Carmen. (2005) "Multiculturalismo y comunitarismo". Ponencia del Primer encuentro Iberoamericano de Comunitarismo, Paipa (Colombia) julio 2005, alojado en la página de la Asociación Iberoamericana de Comunitarismo
<http://www.comunitarismo.info/Ponencias%20Comunitarismo%20y%20Filosofías%20Contemporáneas/Ponencia%20Universidad%20Minuto%20de%20Dios%20%20Tulia%20Almanza.pdf>
- ALMARZA, Juan Manuel. (2010) "Cosmovisión y Reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth", *Estudios Filosóficos*, vol. LIX nº 170, pp. 5-24.
- AMIGOT, Patricia y PUJAI I LLOMBART, Margot. (2006) "Ariadna danza: Lecturas feministas de Michel Foucault", *Athenea Digital*, nº 9, pp. 100-130
- AMORÓS, Celia. (2009) *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Cátedra, Madrid.
- APEL, Karl-Otto (1991) *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.
- _____(1994) "¿Es la filosofía del lenguaje una clave para la fundamentación de la ética?", *Areté*, vol. VI, nº2, pp. 207-227.
- APPIAH, K. Anthony (1994) "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction", en GUTMANN (1994), pp. 149-163.
- _____(2007) *La ética de la identidad*, Katz, Buenos Aires.
- ARKINS, Brian. (1988) "The Final Lines of Sophocles, King Oedipus (1524-30)", *The Classical Quarterly*, vol. 38, nº 2, pp. 555-558.
- ARISTÓTELES. (1974) *Poética*, Edición trilingüe por Valentín García, Gredos, Madrid.
- ARREGUI, Jorge V. (1999) "Identidad personal e identidad narrativa", *Themata*, nº 22, pp. 17-31
- ARREGUI, Jorge V.; DOMÍNGUEZ C., Manuel; GARCÍA GONZÁLEZ, Juan A. (eds.) (1999) *Concepciones y narrativas del yo*, *Thémata*, Revista de Filosofía. Número 22, Sevilla.

- AUBENQUE, Pierre. (2009), "Amitié et communauté chez Aristote", en ZAMORA (2009), pp. 113-120.
- BAÑULS, José Vicente y CRESPO, Patricia. (2008) *Antígona(s): mito y personaje. Un recorrido desde los orígenes*. Levante Editori, Bari.
- BAUMAN, Zygmunt. (2009) *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid. 1ª edición 2003.
- BEHAN, David P. (1979) "Locke on Persons and Personal Identity", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 9, nº 1, pp. 53-75.
- BELFIORE, Elizabeth. (1988) "Peripeteia as Discontinuous Action: Aristotle 'Poetics' 11. 1452 a 22-29", *Classical Philology*, vol. 83, nº 3, pp. 183-194.
- BENOIST, Jean-Marie. (2008) "Facettes de l'identité" en LÉVI-STRAUSS (2008), p. 13-23.
- BEVIR, Mark. (1999) "Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy", *Political Theory*, vol. 27, nº 1, pp. 65-88.
- BLAMEY, Kathleen. (1995) "From the Ego to the Self: A Philosophical Itinerary", en HAHN (1995), pp. 571-603.
- BLOOM, William. (1990) *Personal Identity, National Identity and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOFF, Leonardo y MURARO, Rose. (2004) *Femenino y masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*, Trotta, Madrid.
- BOLLACK, Jean. (1990) *L'Oedipe roi de Sophocle. Le texte et ses interprétations, v. I Introduction. Texte. Traduction*, Presses Universitaires de Lille, Lille.
- ____ (1995) *La naissance d'Oedipe. Traduction et commentaires d'Oedipe roi*, Gallimard, París.
- ____ (2004) *La muerte de Antígona. La tragedia de Creonte*, Arena Libros, Madrid.
- BORGERSON, Janet. (2005) "Judith Butler: On Organizing Subjectivities", en JONES, Cambell y MUNRO, Rolland (Eds.), *Contemporary Organizing Theory*, Blackwell, Oxford, p. 63-79.
- BOURDAND, Luisina. (2009), "Encrucijadas y mitologías actuales de la feminidad" en MARINAS Y ARRIBAS (2009), pp. 31-49.
- BRAAM, P. van. (1912) "Aristotle's Use of Amartia", *The Classical Quarterly*, vol. 6, nº 4, pp. 266-272.
- BRAIDOTTI, Rosi. (2005) *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid.
- BREMMER, Jan N. (2002) *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Siruela, Madrid.
- BROWN, Sara. (2006) "Replaying Antigone: Changing Patterns of Public and Private Commemoration at Athens c. 440-350", *Helios*, vol. 33, pp. 79-117.
- BUCHANAN, James M. (2009) *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*, Katz, Buenos Aires-Madrid.
- BUCHER, Bernardete y LÉVI-STRAUSS, Claude. (1985) "Comment and reflections. An interview with Claude Lévi-Strauss", *American ethnologist*, vol. 12, nº2, pp. 360-368.
- BURGOS, Elvira. (2008) *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Machado, Madrid.
- BURKERT, Walter. (1966) "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *Greek, Roman and Bizantine Studies*, vol. 7, nº2, pp. 87-121.
- BUTLER, Judith. (2001a) *El grito de Antígona*, El Roure, Barcelona, traducción de Esther Oliver con un pequeño prefacio de Rosa Valls.
- ____ (2001b) *Mecanismos psíquicos del poder. Teoría de la sujeción*. Cátedra, Madrid.

- ____ (2003a) "Violence, Mourning, Politics", *Studies in Gender and Sexuality*, vol. 4, pp. 9-37.
- ____ (2003b) "Violencia, luto y política", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, nº 17, pp. 82-99.
- ____ (2006) *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Paidós, Barcelona.
- ____ (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid.
- ____ (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Barcelona.
- CALHOUN, Craig. (1991) "Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self", *Sociological Theory* vol. 9, nº 2, pp. 232-263.
- CALVELO RÍOS, J. Manuel. (1998) "Los modelos de información y de Comunicación. El modelo de Interlocución: un nuevo paradigma de comunicación". En <http://www.fao.org/sd/SPdirect/CDan0022.htm>
- CAMERON, Alister. (1968) *The Identity of Oedipus the King: Five Essays on the Oedipus Tyrannus*, New York University Press, New York.
- CAMPS, Victoria. (1999) "Identidad ética e identidad política: ¿Una contradicción", *Thémata*, nº 23, pp. 97-105.
- CARTER, D.M. (2007), *The Politics of Greek Tragedy*, Bristol Phoenix Press, Devon.
- CASANOVA, Basilio. (2003) "Lacan y la esencia de Antígona", *Trama y fondo: Revista de Cultura*, nº 15, pp. 83-94.
- CHOWERS, Eyal. (2000) "Narrating the modern's subjection: Freud's theory of the Oedipal complex", *History of The Human Sciences*, vol. 13, nº 3, pp. 23-45.
- CHOZA, Jacinto; PIULATS, Octavi (eds.) (1999) *Identidad Humana y fin de milenio. Acta del III Congreso Internacional de Antropología Filosófica de la SHAF*, Thémata, Revista de Filosofía. Número 23, Sevilla.
- CLOSTERMAN, Wendy. (2006) "Family Members and Citizens: Athenian Identity and the Peribolos Tomb Setting", *Helios*, vol. 33, pp. 49-78.
- COBURN, Robert C. (1985) "Personal Identity Revisited", *Canadian Journal of Philosophy*, vol, 15, nº3, pp. 379-403.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (del Perú), La. Página Web oficial: www.cverdad.org.pe
- CONNOLLY, William E. (1991) *Identity|Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Cornell University Press, Ithaca-Londres.
- CONSTANS, Leopold. (1974) *La légende d'Oedipe. Étudiée dans l'antiquité au moyen âge et dans les temps modernes en particulier dans Le Roman de Thèbes, texte français du XIIIe siècle*, Slatkine Reprints, Ginebra. (Reimpresión de la edición de París de 1881).
- CONSTANTE, Alberto. (2006) "Antígona: Pasión por el límite", *Intersticios*, año 11, nº 25, pp. 17-28.
- COOKE, Maeve. (1997) "Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition", *Political Theory*, vol. 25, nº 2, pp. 258-288.
- CUYPERS, Stefaan E. (2001) *Self-Identity and Personal Autonomy. An analytical anthropology*, Ashgate, Aldershot.
- DANIELS, Charles B; SCULLY, Sam. (1992) "Pity, Fear, and Catharsis in Aristotle's Poetics", *Noûs*, Vol. 26, nº 2, pp. 204-217.
- DAVID-MÉNARD, Monique et al.(1988) *Las identificaciones. Confrontación de la clínica y de la teoría de Freud a Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- DÁVILA, Jorge. (2007) "Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 12, nº 39, p. 107-132.

- DAWE, R. D. (1968) "Some Reflections on Ate and Hamartia", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 72, pp. 89-123.
- DEFERT, Daniel. (2009) "Heterotopías. Tribulaciones d'un concept. Entre Venise, Berlin et Los Angeles" en FOUCAULT (2009b), pp. 37-61
- DELANTY, Gerard. (1997) "Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism", *Sociological Theory*, vol. 15, nº 1, pp. 30-59.
- DERRIDA, Jacques y ROUDINESCO, Élisabeth. (2009) *Y mañana qué...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- DE ROMILLY, Jacqueline. (2010) *La Grecia antigua contra la violencia*, Gredos, Madrid.
- DETIENNE, Marcel. (2005) *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, Akal, Madrid.
- DODDS, E. R. (1966) "On Misunderstanding the Oedipus Rex", *Greece & Rome*, vol. 13, nº 1, pp. 37-49.
- DUSSEL, Enrique. (Comp.) (1994), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México.
- DUSSINGER, John A. (1980) "David Hume's Denial of Personal identity: The Making of a Skeptic", *American Imago*, vol. 37, nº 3, pp. 334-350.
- ECO, Umberto. (1992a) *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrado*, Lumen, Barcelona.
- ____ (1992b) *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona.
- ____ (1995) *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ____ (1998) *Apostillas a "El nombre de la rosa"*, Lumen, Barcelona.
- EGGS, Ekkehard. (2002) "Doxa in Poetry: A Study of Aristotle's Poetics", *Poetics Today*, vol. 23, nº3, pp. 395-426.
- ELIZALDE, Silvia; FELITTI, Karina; QUEIROLO, Graciela (Coordinadoras). (2009) *Género y sexualidades en las tramas del saber. Revisiones y propuestas*, Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- ERIBON, Didier. (1988) "Lévi-Strauss interviewed. Part 1", *Anthropology today*, vol. 4, nº5, pp. 5-8.
- ____ (2000) *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión gay*, Bellaterra, Barcelona.
- ERRANDONEA, Ignacio. (1955) "La doble visita de Antígona al cadáver de su hermano Polinices", *Estudios Clásicos*, tomo 3, vol. 15, pp. 111-120.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, Elisa. (2008) *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada*, San Pablo-Unidad Pontificia de Comillas, Madrid.
- FEMENÍAS, M^a Luisa. (2003) "Aproximación al pensamiento de Judith Butler". En <http://www.comadresfeministas.com/publicaciones/enlaweb/femenias.pdf> , recoge una Conferencia dada en Gijón.
- FERNÁNDEZ AGIS, Domingo. "La política de la verdad", *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, nº 12-13, pp. 153-159.
- FERNÁNDEZ PUIG, Victoria. (1999) "Marcos y mapas de la identidad actual. Una aproximación", *Thémata*, nº23, pp. 303-311.
- FIMIANI, Mariapaola. (2010) "El verdadero amor y el cuidado común del mundo", en Gros (2010a), pp. 75-108.
- FLORENCE, Jean. (1988) "Las identificaciones" en DAVID-MÉNARD (1988), pp. 139-174.
- FOLEY, Helene P. (2001) *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

- FOUCAULT, Michel. (1993) "About the beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth", *Political Theory*, vol. 21, n° 2, pp. 198-227.
- ____ (1994a) *Dits et Écrits 1954-1988*, v. II (1970-1975), Gallimard, París.
- ____ (1994b) "La verité et les formes juridiques". En ID. (1994a), pp. 538-623, seguida de una Mesa redonda pp. 623-646.
- ____ (1999a) *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales volumen III*, Paidós, Barcelona.
- ____ (1999b) "El cuidado de la verdad". En ID. (1999a), pp. 369-380.
- ____ (1999c) "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En ID., (1999a), pp. 393-415.
- ____ (2001) *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Gallimard Seuil, 2001.
- ____ (2004) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.
- ____ (2008) *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Galimard-Seuil, París.
- ____ (2009a) *Le courage de la verité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*, Gallimard-Seuil, París.
- ____ (2009b) *Le corps utopique suivi de Les hétérotopies*, Lignes, Fécamp.
- FRASER, Nancy. (1996) "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de la justicia del género", *Revista Internacional de Filosofía Política (RIFP)*, n° 8, pp. 18-40.
- ____ (1997) *Justice interruptus. Critical reflections on the "postsocialist" condition*, Routledge, Londres.
- ____ (2003) "Rethinking recognition: overcoming displacement and reification in cultural politics" en HOBSON (2003), pp. 21-32.
- ____ (2008) *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona.
- FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2003) *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange*, Verso, Nueva York.
- FREUD, Sigmund. (1993) *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII [Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)], Amorrortu, Buenos Aires. Traducción de José L. Etcheverry.
- ____ (1995) *Sigmund Freud: Obras Completas*. En *Freud total 1.0* (versión electrónica), Nueva Hólade.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise. (2006) *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de la metamorfosis*, Abada, Madrid.
- FURIGUELE, Matthew. (1999) *Dereck Parfit and the Central Problems in Personal Identity and the Philosophy of Mind*, (Trabajo de Maestría), Université de Montréal, Montreal.
- GAGNON, Alain-G. y TULLY, James (Ed.) (2001) *Multinational Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GAGNON, Bernard. (2002) *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec.
- GÁRATE, Ignacio. (2009) "Amor y transferencia", en MARINAS y ARRIBAS (2009), pp. 115-142.
- GARATE, Ignacio y MARINAS, José Miguel. (1996) *Lacan en castellano*, Quipu Ediciones, Madrid.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. (2006) *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapa de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona.

- GARRET, Brian. (1998) *Personal Identity and Self Consciousness*, Routledge, Londres-New York.
- GARRISON, Elise P. (1995) *Groaning Tears. Ethical and dramatic aspects of suicide in Greek Tragedy*, Brill, Leiden.
- GILBERT, Muriel. (2001) *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Ginebra.
- GILLETT, Grant. (1986) "Brain Bisection and Personal Identity", *Mind, New Series*, vol. 95, nº378, pp. 224-229.
- GIRARD, René. (1987) *Job The Victim of his People*, Athlone Press, Londres.
(Trad. *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989.)
- _____. (2005) *Violence and the Sacred*, Continuum, Nueva York. El original es de 1972
- _____. (2006) *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós, Madrid.
- GIUSTI, Miguel Giusti. (1999) *Alas y raíces. Ensayo sobre ética y modernidad*, PUCP, Lima.
- _____. (2007) "Reconocimiento y Gratitud. El itinerario de Paul Ricoeur" en <http://www.pucp.edu.pe/cipher/docs/giusti.pdf>
- GLANVILLE, I.M. (1947) "Note on PERIPETEIA", *The Classical Quarterly*, vol. 41, nº 3/4, pp. 73-78.
- GOMÁ LANZÓN, Javier. (2003) *Imitación y experiencia*, Pretextos, Valencia.
- GONZÁLEZ FISAC, Jesús. (2007) "Decir verdadero y ontología en Platón. Un análisis desde Foucault", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 40, pp. 215-239
- GOODHEART, Sandor. (1978) "Ἀθησταις Εφασκε: Oedipus and Laius' Many Murders", *Diacritics*, pp. 55-71.
- GOULD, Nathan. (1978) "The Structure of Dialectical Reason: A comparative Study of Freud's and Lévi-Strauss' Concepts of Unconscious man", *Ethos*, vol 6, nº 4, pp. 187-211.
- GRAVEL, Pierre. (1980) *Pour une logique du sujet tragique. Sophocle*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montreal.
- GREENWOOD, Terence. (1967) "Personal Identity and Memory", *The Philosophical Quarterly*, vol. 17, nº69, pp. 334-344.
- GREGORY, Justina. (1995) "The Encounter at the Crossroads in Sophocles' Oedipus Tyrannus", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 115, pp. 141-146.
- GREISCH, Jean. (1990) "Du dialogue référenciel au dialogisme transcendantal. L'itinéraire philosophique de Francis Jacques", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 95, nº 1, pp. 75-93.
- _____. (1995) "Testimony and attestation", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, nº 5, pp. 81-98.
- _____. (2001) *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble.
- GROS, Frédéric. (2010a) *Foucault. El coraje de la verdad*, Arena Libros, Madrid.
- _____. (2010b), "La parresía en Foucault (1982-1984)" en ID. (2010a), pp. 131-140.
- GUERRA, María José. (1997) "¿"Subvertir" o "situar" la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabid", *Daimon. Revista de filosofía*, nº 14, 143-154.
- _____. (2007) "Feminismo transnacional o feminismo global: autoritarismo, poder y pluralidad", *Cuaderno Gris*, nº9, pp. 243-260.
- _____. (2009) "Nancy Fraser: la justicia como redistribución, reconocimiento y representación" en MÁIZ (2009), pp. 335-363
- GUTMANN, Amy (Ed.), (1994) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.

- GUYOMARD, Patrick. (1997) "Acerca del esplendor de Antígona", en AA.VV (1997), pp. 59-63.
- _____(2005) "Antígona, para siempre contemporánea", *Desde el jardín de Freud*, Bogotá, nº 5, pp. 68-77.
- HABER, Stéphane. (2007) "Recognition, justice and Social Pathologies in Axel Honneth's Recent Writings", *Revista Científica Política*, vol. 27, nº2, pp. 159-170
- HABERMAS, Jürgen. (1981a) *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.
- _____(1981b) "Desarrollo de la moral e identidad del yo" en IB. (1981a), pp. 57-83.
- _____(1981c) "¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?" en IB. (1981a), pp. 85-114.
- _____(1987) *Teoría de la acción comunicativa. Vol I y II*, Taurus, Madrid.
- _____(1991) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- _____(1994) "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en GUTMANN (1994), pp. 107-148. [Traducción en español: IB. (1999c)]
- _____(1995) "Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, vol. 92, nº 3, pp. 109-131.
- _____(1998) *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid.
- _____(1999a) *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona.
- _____(1999b) "Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral". En ID. (1999a), pp. 29-78.
- _____(1999c) "La lucha por el reconocimiento en el estado democrático del derecho". En ID. (1999a), pp. 189-227. [La versión inglesa en IB. (1994)]
- _____(2001) "Constitutional Democracy. A Paradoxical Union of Contradictory Principles?", *Political Theory*, vol. 29, nº 6, pp. 766-781.
- _____(2009) *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona.
- HAHN, Lewis Edwin (Ed.) (1995) *The Philosophy of Paul Ricoeur*. (The Library of Living Philosophers, 22), Chicago-La Salle, Illinois.
- HAME, Kerri J. (2008) "Female control of funeral rites in Greek tragedy: Klytaimnestra, Medea, and Antigone", *Classical Philology*, nº 103, pp. 1-15.
- HARSH, Philip Whaley. (1945) "Amartia Again". En *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 76, pp. 47-58.
- HAUSER, Ursula. (2002) "Cuando lo reprimido vuelve: lo subversivo de la subjetividad femenina", *Actualidades en Psicología*, vol. 18, nº 105, pp. 149-159.
- HEDETOFT, Ulf y HJORT, Mette (Eds.).(2002) *The Postnational Self: Belonging and Identity*, University of Minnesota Press, Mineapolis.
- HEGEL, G.W.F. (1985) *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid.
- HEIDEGREN, Carl-Göran (2002), "Antropology, social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition", *Inquiry*, nº 45, pp. 433-446.
- HELD, George F. (1983) "Antigone's Dual Motivation for the Dual Burial", *Hermes*, nº 111, p. 190-201.
- HERTMANS, Stefan. (2009) *El silencio de la tragedia*, Pre-textos, Valencia.
- HESTER, D.A. (1971) "Sophocles the Unphilosophical: a study in the Antigone", *Mnemosyne*, 4ª serie, vol. 24, nº1, pp. 11-59.
- HIEKE, Alexander y LEITGEB, Hannes (Eds.). (2009) *Reduction. Between the Mind and the Brain*, Ontos-Verlag, Frankfurt-París-Lancaster-New Brunswick.

- HILL, Jonathan D. y WILSON, Thomas M. (2003) "Identity Politics and The Politics of Identities", *Identities*, n° 10, pp. 1-8.
- HOBSON, Barbara (Ed.). (2003) *Recognition Struggle and Social Movements. Contested Identities, Agency and Power*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HONIG, Bonnie. (2008) "The Other is Dead: Mourning, Justice and The Politics of Burial", *Triquarterly*, n° 131, pp. 89-111
- HONNETH, Axel. (1992a) "Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition", *Political Theory*, vol. 20, n° 2, pp. 187-201.
- ____ (1992b) "Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento", *Isegoría*, n°5, pp. 78-92.
- ____ (1996) "Reconocimiento y obligaciones morales", *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 8, pp. 5-17.
- ____ (1997a) *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona.
- ____ (1997b) "Recognition and Moral Obligation", *Social Research*, vol. 64, n°1, pp. 16-35.
- ____ (1997c) "Annerkennung und moralische Verpflichtung", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 51, n°1, pp. 25-41.
- ____ (2002) "Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Question", *Inquiry*, n°45, pp. 499-520.
- ____ (2004) "Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice", *Acta Sociologica*, vol. 47, n°4, pp. 351-364.
- ____ (2006) "El reconocimiento como ideología", *Isegoría*, n° 35, pp. 129-150.
- HONNETH, Axel y MARGALIT, Avishai (2001) "Recognition", *Proceeding of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol 75, pp. 111-139.
- HUDDILSTON, J.H. (1899) "An Archaeological Study of the Antigone of Euripides", *American Journal of Archaeology*, vol. 3, n° 2/3, pp. 183-201.
- IRIARTE, Ana. (1996) *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Akal, Madrid.
- ____ (1998) *Antígona*. En *Jornadas sobre la Antigüedad. Mujeres de verdad y mujeres de mentira*, disponible en <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/iriart.pdf>
- ____ (2002) *De Amazonas a Ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Akal, Madrid.
- IRIGARAY, Luce. (2010) *Ética de la diferencia sexual*, Ellago, Castellón.
- JACQUES, Francis. (1978) "Sur le sujet de l'énonciation: l'équivoque et le plurivoque", *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, n° 168, pp. 433-448.
- ____ (1979) *Dialogiques. Recherche logique sur le dialogue*, PUF, París.
- ____ (1982a) *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Aubier-Montaigne, París.
- ____ (1982b) "La parole tronquée. Pour une pragmatique du processus excommunicatoire". En JACQUES, Francis (et al.), (1982) *Langage et excommunication: pragmatique et discours sociaux*, Louvain-La-Neuve, Cabay, pp. 11-54.
- ____ (1985) *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*, Presses Universitaire de France, París.
- ____ (1986) "Sens commun, lieu commun, sens communicable", *Revue Internationale de Philosophie*, n° 40, pp. 207-220.
- ____ (1987) "De la signifiante", *Revue de Metaphysique et de Morale*, n° 92, pp. 179-218.
- ____ (1990) "Entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui", *Etudes phénoménologiques*, n° 12, pp. 101-140.

- ____ (2000) *Écrits anthropologiques. Philosophie de l'esprit et cognition*, L'Harmattan, París.
- ____ (2000a) "Levinas ou la double allégeance. Etude critique." En JACQUES (2000), pp. 25-50.
- ____ (2000b) "Une existence dans le temps". En JACQUES (2000), pp. 85-97.
- ____ (2000c) "La réciprocité interpersonnelle". En JACQUES (2000), pp. 99-124.
- ____ (2000d) "Interpreter. Prototype ou simple ressemblance de famille". En JACQUES (2000), pp. 185-207.
- ____ (2000e) "Au risque de l'interprétation. En écho à Ivan le terrible". En JACQUES (2000), pp. 209-247.
- ____ (2000f) "Identité personnelle et ego interrogans". En JACQUES (2000), pp. 249-266.
- ____ (2001a) "Avec", *Archivio di Filosofia*, vol. 69, n°1-3, pp. 51-78.
- ____ (2001b) "Remarques sur la promesse et le pardon. La Théorie des actes de langage à l'épreuve de l'éthique", *Revue Internationale de Philosophie*, n° 217-2, pp. 227-242.
- ____ (2002) *De la textualité. Pour une textologie générale et comparée*, Jean Masisonneuve, París.
- ____ (2007) *L'arbre du texte et ses possibles*, J. Vrin, París.
- JERIA, Patricio. (2005) "En el espejo de la tragedia: Mujeres, matrimonio y política en Sófocles", *Byzantion Nea Hellás*, n° 24, pp. 35-60.
- JERVOLINO, Domenico. (2002) *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, París.
- JOHNSON, Patricia J. (1997) "Woman's Third Face: A Psycho/Social reconsideration of Sophocles' Antigone", *Arethusa*, n° 30, pp. 369-398.
- KAUFMANN, Jean-Claude. (2009) *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Hachette, París.
- KEMP, Peter. (1989) "Toward a narrative ethics: a bridge between ethics and the narrative reflexion of Ricoeur". En KEMP y RASMUSSEN (1989), pp. 65-87.
- KEMP, Peter y RASMUSSEN (Eds.) (1989) *The narrative path. The later works of Paul Ricoeur*, The MIT Press, Cambridge (MA) - Londres.
- KNOX, Bernard. (1966) "The Date of Oedipus Tyrannos of Sophocles", *American Journal of Philology*, vol. 77, n° 2, pp. 133-147.
- KOWSAR, Mohammad. (1990) "Lacan's Antigone: A Case Study in Psychoanalytical Ethics", *Theatre Journal*, vol. 42, n°1, pp. 94-106.
- KRISTEVA, Julia. (1988) "Lo real de la identificación" en DAVID-MÉNARD (1988), pp. 47-61.
- ____ (1991) *Strangers to ourselves*, Columbia University Press, New York.
- KUHN, Helmut. (1941) "The True Tragedy: On the Relationship between Greek Tragedy and Plato-I", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 52, pp. 1-40.
- ____ (1942) "The True Tragedy: On the Relationship between Greek Tragedy and Plato-II", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 53, pp. 37-88.
- KYRITSIS, Georges. (1990) *La faute et l'apothéose d'Oedipe* (Trabajo de Maestría), Université de Montréal, Montreal.
- LACAN, Jacques. (1961-2) *Seminaire IX: L'identification*. Versión transcrita de las sesiones, en <http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireIX.php>
- ____ (1986) *Le Seminaire. Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse (1959-1969)*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Le Seuil, París.
- LARRAÍN, Jorge. (2001) *Identidad chilena*, Lom, Santiago de Chile.

- LASSO DE LA VEGA, José S. (1968) *El dolor y la condición humana en el teatro de Sófocles*, CSIC, Madrid.
- ____ (1981) "Introducción general". En *SÓFOCLES* (1981), pp. 7-112.
- LAZO, Pablo (2007) "La hermenéutica de la construcción de la identidad moderna: una relectura de Charles Taylor de cara a nuestro mundo multicultural", *Estudios Sociológicos*, vol. XXV, nº74, pp. 463-489.
- LÉVY, Carlos. (2009) "From Politics to Philosophy and Theology: Some Remarks about Foucault 's Interpretation of Parrêsía in Two Recently Published Seminars", *Philosophy and Rhetoric*, vol. 42, nº 4, pp. 313-325
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1981) "Structuralism and myth", *The Kenyon Review*, vol. 3, nº2, pp. 64-88.
- ____ (2001) "Race, history and culture", *The Unesco Courier*, Diciembre, pp. 6-9.
- ____ (2008) *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974-1975*, Quadrige-PUF, París. [1ª Edición en 1977 por Grasset et Frasquelle].
- LINFORTH, Ivan M. (1961) *Antigone and Creon*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- LIZZA, John P. (19093) "Multiple Personality and Personal Identity Revisited", *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 44, nº2, pp. 263-274.
- LLAMAS, Encarna. (2001) *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, EUNSA, Navarra.
- LOCK, Walter. (1895) "The Use of peripeteia in Aristotle's 'Poetics' ", *The Classical Review*, vol. 9, nº5, pp. 251-253.
- LÓPEZ, Susana. (2008) *El laberinto queer. La identidad en tiempos de neoliberalismo*, Egales, Madrid.
- LÓPEZ SÁENZ, María Carmen. (1997) "Filosofía hermenéutica y deconstrucción", *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. X, nº18, pp. 57-82.
- LORAUX, Nicole. (1990) *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Seuil, Paris.
- ____ (1997) "Antígona sin teatro", en AA.VV (1997), pp. 41-48.
- ____ (2004a) *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Acanalado, Barcelona.
- ____ (2004b) *Madres en duelo*, Abada, Madrid.
- ____ (2008a) *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Madrid.
- ____ (2008b) *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Akal, Madrid.
- LORENZO TOMÉ, José. (2004) *Las identidades. Las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- LUCAS, D. W. (1962) "Pity, Terror and Peripeteia", *The Classical Quarterly*, vol. 12, nº 1, pp. 52-60.
- LUCAS, F. L. (1923) "The Reverse of Aristotle", *The Classical Review*, vol. 37, nº 5/6, pp. 98-104.
- LYTHGOE, Esteban. (2008) "El desarrollo del concepto de testimonio en Ricoeur", *Eidos*, nº9, pp. 32-56.
- MACFARLANE, John. (2000) "Aristotle's Definition of 'Anagnorisis'" *American Journal of Philology*, vol. 121, nº 3 [483], pp. 367-383.
- MADRID, Mercedes. (1999) *La misoginia en Grecia*, Cátedra, Madrid.
- MÁIZ, Ramón (Compilador). (2009) *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2ª edic. revisada y ampliada.

- MALDONADO, J. Francisco (2003) "Taylor, espacio público para la democracia: acercamientos a la política desde la ontología moral", *Reflexión Política*, año 5, nº 10, pp. 58-68.
- MARINAS, José Miguel. (1995) "Estrategias narrativas en la construcción de la identidad", *Isegoría*, nº11, pp. 176-185.
- _____(2000) "El síntoma biográfico: entre la ética y el mercado" . En MÉNDEZ, Luis (Coord.), (2000) *Ética y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí, O.P.*, Universidad Complutense-San Esteban, Salamanca, pp. 419-437.
- _____(2004a) *La razón biográfica. Ética y política de la identidad*, Biblioteca nueva, Madrid.
- _____(2004b) *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Síntesis, Madrid.
- _____(2006) *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*, Antonio Machado, Madrid.
- MARINAS, José Miguel; ARRIBAS, Sonia [Eds.] (2009) *Mujer es querer. Sobre la ética de las identidades de género*, Minerva, Madrid.
- MARINAS, José Miguel; SANTAMARINA, Cristina. (1993) *La historia oral: Métodos y experiencias*, Debate, Madrid.
- MARKELL, Patchen. (2000) "The Recognition of Politics: A Comment on Emcke and Tully", *Constellations*, vol. 7, nº 4, pp. 496-506.
- _____(2003) "Tragic Recognition. Action and Identity in Antigone and Aristotle", *Political Theory*, vol. 33, nº 1, pp. 6-38.
- MARKLE, Gwynn. (2004) "Interview From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice. An Interview with Axel Honneth", *Acta Sociologica*, vol. 47, pp. 383-391.
- MARTÍNEZ, Alfredo. (1999) "Acción e identidad. Sobre la noción de identidad narrativa en P. Ricoeur", *Themata* nº 22, pp. 195-199.
- MATHER, Ronald. (2003) "On the Concepts of Recognition", *Fichte-Studien*, nº 23, pp. 85-103.
- MCCARTHY, Thomas.(1994) "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, vol. 105, nº 1, pp. 44-63.
- MCEVOY, James. (2009) "Living in an Age of Authenticity: Charles Taylor on Identity Today", *The Australian Catholic Record*, nº 86-2, pp. 161-172.
- MCNAY, Lois. (2008) *Against Recognition*, Polity Press, Cambridge.
- MEHLMAN, Jeffrey. (1972) "The 'floating signifier': from Lévi-Strauss to Lacan", *Yale French Studies*, nº48 French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis, pp. 10-37.
- MELLADO, Yago (2006), "Las políticas de los desconocidos. Carta abierta a Charles Taylor", *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, nº 3, pp. 133-159.
- MENASSA, Miguel Oscar y DÍEZ CUESTA, Amelia.(2002) *La identificación en psicoanálisis*, Grupo Cero, Madrid.
- MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. (2003) "Del deseo violento redimido", en AA.VV. (2003), p. 241-247.
- MIJOSKOVIC, Ben. (1975) "Locke and Leibniz on Personal Identity", *Southern Journal of Philosophy*, vol. 13, nº2, pp. 205-214.
- MITCHELL, W.J.T (Ed.) (1981) *On narrative*, The University of Chicago Press, Chicago.
- MONGIN, Olivier. (1994) *Paul Ricoeur*, Seuil, París.
- MORIN, Edgar.(2008) *El Método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Cátedra, Madrid.
- MOTTARD, François. (1993) "Paul Ricoeur: De la réflexion à l'attestation", *Laval théologique et philosophie*, Vol. 49, nº 3, pp. 459-475.

- NADER, Raúl Fernando. (1999) "La dimensión mítica de lo humano y su impronta en la identidad cultural", *Thémata*, n° 23, pp. 209-214.
- NAGEL, Thomas. (1971) "Brain Bisection and the Unity of Consciousness", *Synthese*, n°22, pp. 396-413.
- NEUBURG, Matt. (1990) "Antigone's Inconsistency", *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 40, n° 1, pp. 54-76.
- NOONAN, Harold W. (1989) *Personal Identity*, Routledge, Londres.
- NUSSBAUM, Martha. (1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid. Traducción de Antonio Ballesteros.
- _____(2006), *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz, Buenos Aires.
- OLIVA, Asunción. (2009) *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Editorial Complutense, Madrid.
- OLIVÉ, León (comp.). (20004) *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México.
- OLSON, Gary A. y WORSHAM, Lynn. (2004) "Changing the subject: Judith Butler's Politics of Radical Resignification", en SALIH, Sara y BUTLER, Judith (Eds.) (2004), *The Judith Butler Reader*, Blackwell, Oxford, pp. 325-356.
- ORSI, Rocío. (2007) *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Plaza y Valdés-CSIC, México-Madrid.
- ÖSTMAN, Lars. (2007) "The Sacrificial Crises. Law and Violence", *Contagion*, vol 14, pp. 97-119.
- OUDEMANS, Th.C.W. (1987) *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles'* Antigone, E.J. Brill, Leiden.
- OUELLET, Pierre. (2003) *Le sens de l'autre. Éthique et esthétique*, Liber, Montreal.
- OUELLET, Pierre et alii (dir.). (2002) *Identités narratives. Mémoire et perception*, Les Presses de l'Université de Laval, Quebec.
- PARFIT, Derek. (2004) *Razones y Personas*, Antonio Machado, Madrid. Traducción y estudio introductorio de Mariano Rodríguez González.
- PATTERSON, Cynthia. (2006) "The Place and Practice of Burial in Sophocles' Athens", *Helios*, vol. 33, pp. 9-48.
- PÉLABAY, Janie. (2001) *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, Quebec-París.
- PENELHUM, Terence. (1955) "Hume on Personal Identity", *The Philosophical Review*, vol. 64, n° 4, pp. 571-589.
- PERRIN, B. (1909) "Recognition Scenes in Greek Literature", *The American Journal of Philology*, vol. 30, n° 4, pp. 371-404.
- PERRY, John (Ed.) (1975) *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley.
- PICKLESIMER, Maria Luisa. (1998) "Antígona: de Sófocles a María Zambrano", *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, n° 9, pp. 347-376.
- PIULATS, Octavi. (1989) *Antígona y Platón en el joven Hegel*, Integral, Barcelona.
- PLÁCIDO, Domingo. (1997) *La sociedad ateniense. La evolución social de Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Crítica, Barcelona.
- POPE, Maurice. (1991) "Addressing Oedipus", *Greece & Rome*, vol. 38, No. 2, pp. 156-170.
- PUC CETTI, Roland. (1973) "Brain Bisection and Personal Identity", *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 24, n°4, pp. 339-355.
- PUCCI, Edi. (1992) "Review of Paul Ricoeur's Oneself as Another: personal identity, narrative identity an 'selfhood' in the thought of Paul Ricoeur", *Philosophy and Social Criticism*, Vol.18, n° 2, pp. 185-209.

- PUPPO, María Lucía. (2009) “(Re) pensar el mundo a través de los textos”, en ELIZALDE, FELITTI Y QUEIROLO (2009), pp. 59-95.
- RASMUSSEN, David. (1995) “Rethinking subjectivity: narrative identity and the self”, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 21, n° 5/6, pp. 159-172.
- RAWLS, John. (1995) “Political Liberalism: Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, pp. 132-180.
- REA, Michael C. y SILVER, David. (2000) “Personal Identity and Psychological Continuity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, n°1, pp. 185-193.
- RED, Valerie. (2008) “Bringing Antigone home?”, *Comparative Literature Studies*, vol. 45, n° 3, pp. 316-340.
- REHM, Rush. (1994) *The Conflation of Wedding and Funeral Ritualism in Greek Tragedy*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).
- REINHARDT, Karl. (1991) *Sófocles, Destino*, Barcelona.
- REMLEY, William. (2007) “Antigone’s Death Instinct: Through Freud, Through Lacan”, *Confluence: The Journal of Graduate Liberal Studies*, vol. XII, n° 2, pp. 31-49.
- RICHARDSON, William J. (1994) “Lacan and the Enlighthment: Antigone’s Choice”, *Research in Phenomenology*, vol. 24, n°1, pp. 25-41.
- RICOEUR, Paul. (1988) “L’identité narrative”, *Esprit*, n° 7-8, pp. 295-304, seguido de un diálogo pp. 305-314.
- ____ (1989) “The human being as the subject matter of philosophy” en KEMP Y RASMUSEN (1989), pp. 89-101.
- ____ (1990) *Soi-même comme un autre*, Seuil, París (1º Edición)
- ____ (1993) “De la métaphysique à la morale”, *Revue de Métaphysique et de Moral*, vol. 98, n° 4, pp. 455-477.
- ____ (1994) “The historical presence of non-violence”, *Cross Currents*, vol. 14, n°1, pp. 15-23.
- ____ (1995a) “Fragility and responsibility”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, n°5/6, pp. 15-22.
- ____ (1995b) “Intellectual Autobiography”. En HAHN (1995), pp. 1-54.
- ____ (2001a) *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Seuil, París 3ª ed. (1º Edición.1985).
- ____ (2001b) *La critique et la conviction. (Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay)*, Hachette, París (1º Edición Calmann-Lévy, París 1995).
- ____ (2002) “Lectio Magistralis” en JERVOLINO (2002), pp. 75-91.
- ____ (2003) “La memoire saisie par l’histoire”, *Revista de Letras*, vol. 43, n°2, pp. 15-25.
- ____ (2004) “Asserting Personal Capacities and Pleading for Mutual Recognition”, en <http://www.loc.gov/loc/kluge/prize/ricoeur-transcript.html> Traducción francesa en IB., (2005c).
- ____ (2005a) *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Gallimard, París.
- ____ (2005b) *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*, Trotta, Madrid.
- ____ (2005c) “Devenir capable, être reconnu”, *Esprit*, n°7, pp.125-129. Traducción de IB. (2004)
- ____ (2010) *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta, Madrid. 2ª ed.
- RIEBER, Steven. (1998) “The Concept of Personal Identity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, n° 3, pp. 581-594.
- RODRÍGUEZ, Rosa Mª. (2004) *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos, Barcelona.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano. (2000) “Narración y conocimiento: el caso del psicoanálisis hermenéutico”, *Revista de Filosofía*, 3º Época, vol. XIII, n° 24, pp. 139-167.

- _____(2003) *El problema de la identidad personal: más que fragmentos*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- ROSELLI, David Kawalko. (2006) "Polyneices' Body and His Monument: Class, social Status, and Funerary Commemoration in Sophocles' Antigone", *Helios*, vol. 33, pp. 135-177
- RUDNYTSKY, Peter. (1982) "Oedipus and Anti-Oedipus", *World Literature Today*, vol. 56, 3, pp. 462-470.
- RUSTEN, Jeffrey. (1996) "Oedipus and Triviality", *Classical Philology*, nº 91, p. 97-112.
- SALIH, Sara (2007) "On Judith Butler and Performativity" en NOVAAS, Karen y JENKINS, Mercilee (Eds.) (2007) *Sexualities & Communication in every day life*, SAGE Publications, California, pp. 55-68.
- SALZANI, Carlos. (2006) "Figures of Commonality in Sophocles' Antigone", *COLLOQUY text theory critique*, nº 11, pp. 8-30.
- SÁNCHEZ, Luis Manuel (1994) "Hacia una filosofía ética no etnocentrista" en: DUSSEL (1994), pp. 148-162.
- SANFÉLIX, Vicente. (1999) "Pretextos y contextos de la identidad", *Thémata*, nº 22, pp. 257-272.
- SANTAMARÍA, Ana Laura (2009) *Implicaciones éticas de la Antígona de Sófocles. Una reflexión sobre el pensamiento trágico griego*, Plaza y Valdés, México-Madrid.
- SARAVIA DE GROSSI, María Inés. (2003) "La interpretación de la condición humana en la obra de Sófocles", *Circe*, nº8, pp. 255-265.
- _____(2008) "La trasgresión de los límites en los héroes de Sófocles", *Circe*, nº 12, pp. 167-182.
- SARBIN, Theodore R. (ed.) (1986) *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*, Praeger Publishers, New York.
- SAVAGE, Alain D. (2002) "Un entretien avec Paul Ricoeur", *Christianity and Literature*, vol. 51, nº 4, pp. 631-660.
- SAXONHOUSE, Arlene W. (2005) "Anonther Antigone. The Emergence of the Female Political Actor in Euripides' "Phoenician Women", *Political Theory*, vol. 33, nº 4, pp. 472-494.
- SCHAFER, Roy. (1981) "Narration in the Psychoanalytic Dialogue". En MITCHELL (1981), pp. 25-49.
- SCHORSKE, Carl E. (1981) *Viena Fin-de-Siècle. Política y Cultura*, Gustavo Gili, Barcelona.
- SCHUTRUMPF, Eckart. (1989) "Traditional Elements in the Concept of Hamartia in Aristotle's Poetics", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 92, pp. 137-156.
- SEGAL, Charles. (2001) *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*, 2ª ed., Oxford University Press, New York.
- SEN, Amartya. (2007) *Identidad y violencia. La Ilusión del destino*, Katz, Buenos Aires-Madrid.
- SERRES, Michel. (2008) "Discours et Parcours" en LÉVI STRAUSS (2008), pp. 25-49.
- SHAPIRO, Michael y DEAN, Jodi. (2009) "Antigone's Claim: An interview with Judith Butler", *Theory & Events*, Vol. 12, nº 1. [Revista digital, sin numeración de página, en http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v012/12.1.antonello.html]
- SHOEMAKER, Sydney S. (1959) "Personal Identity and Memory", *The Journal of Philosophy*, vol. 56, nº22, pp. 868-882.
- _____(1970) "Persons and Their Pasts", *American Philosophical Quarterly*, vol. 7, nº4, pp. 269-285.
- SHOEMAKER, Sydney y SWINBURNE, Richard. (1984) *Personal Identity*, Blackwell, Oxford.

- SILVEIRA GORSKI, Héctor C. (2000), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid.
- SINGH, Frances B. "Antigone's Changed Punishment: Gynaecology as Penology in Sophocles' Antigone", *Australian Feminist Studies*, vol. 18, nº 40, pp. 7-16.
- SOBREVILLA, DAVID. (2004) "Ética etnocéntrica y ética universal", en OLIVÉ (2004), pp. 63-73.
- SÓFOCLES (1996) *Edipo Rey*, Unión Latina, Lima. Traducción e introducción de Ciro Alegría Varona.
- _____(1981) *Tragedias*, Gredos, Madrid. Con una introducción general de José S. Lasso de la Vega.
- _____(2009) *Áyax, Las Traquinias, Antígona y Edipo Rey*. Introducción, traducción y notas de José María Lucas de Dios. Alianza, Madrid. 1ª edición de 1988
- SOMERS, Margaret R. (1995) "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere", *Sociological Theory*, vol. 13, nº 3, pp. 229-274.
- STAHL, Paul Henri. (2008) "Soi-même et les autres. Quelques exemples balkaniques" en LÉVI-STRAUSS (2008), pp. 287-303.
- STEINER, George. (2000) *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Gedisa, Barcelona.
- STINTON, T. C. W. (1975) "Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy", *The Classical Quarterly*, vol. 25, nº2, pp. 221-254.
- STRONG, Tracy B. (1984) "Psychoanalysis as a Vocation: Freud, Politics and the Heroic", *Political Theory*, vol. 12, nº 1, pp. 51-79.
- STUART, Donald Clive. (19187) "The Function and the Dramatic Value of the Recognition Scene in Greek Tragedy", *The American Journal of Philology*, vol. 39, nº 3, pp. 268-290.
- SUSANA, Valérie. (2002) "Dialogisme et textualité. Une présentation de la théorie selon F. Jacques", CELSA, GRIPIC, Université de Paris IV – Sorbone, pp. 1-8. Accesado el 04/04/2003 en <http://www.celsa.fr/recherche/Fichiers%20PDF/Suzana.pdf>
- SZABÓ GENDLER, Tamar. (2002) "Personal Identity and Thought-Experiments", *The Philosophical Quarterly*, vol. 52, nº 206, pp. 34-54.
- TAILLANDIER, Gêrôme. (1988) "Breve presentación del Seminario de J. Lacan sobre la identificación", en DAVID-MÉNARD (1988), pp. 9-22.
- TAUBES, Susan. (1953/54) "The Nature of Tragedy", *Review of Metaphysics*, nº 7, pp. 192-206.
- TAYLOR, Charles. (1994a) "The Politics of Recognition", en GUTMAN (1994) Con comentarios de A. Appiah, J. Habermas, S. Rockefeller, M. Walzer y S. Wolf, pp. 25-73.
- _____(1994b) *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- _____(1996a) *Fuentes del yo. La construcción de una identidad moderna*, Paidós, Barcelona.
- _____(1996b) "Identidad y reconocimiento", *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 7, pp. 10-19.
- _____(1998) "The Dynamics of Democratic Exclusion", *Journal of Democracy*, vol 9, nº4, pp.143-156.
- _____(2002) "Modern Social Imaginaries", *Public Culture*, vol. 14, nº1, pp.91-124.
- _____(2010) *Hegel, Anthropos*, Barcelona.
- THIEBAUT, Carlos. (1990) *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*, Visor, Madrid.

- ____ (1991) "Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral", *Isegoría*, nº 4, pp. 122-152.
- ____ (2004) "La identidad extrañada. Mapas, tiempos, figuras", *Boletín de Estética*, nº 1, pp. 2-20.
- ____ (2009) "Charles Taylor: Democracia y reconocimiento", en MÁIZ (2009), pp. 211-232.
- TOURAINÉ, Alain. (2007) *El mundo de las mujeres*, Paidós, Barcelona.
- ____ (2009) *La mirada social. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona.
- TRIANA ORTIZ, Manuel. (1999) "La promesa como tema ético. Anotaciones sobre la promesa según el pensamiento de Paul Ricoeur", *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, vol. XXXVII, nº92, pp. 273-282.
- TSUGAWA, Albert. (1961) "David Hume and Lord Kames on Personal Identity", *Journal of the History of Ideas*, vol. 22, nº 30, pp. 398-403.
- TUBERT, Silvia. (1999) *Malestar en la palabra. El pensamiento crítico de Freud y la Viena de su tiempo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- TULLY, James. (2002) "Reimaginig Belonging in Circumstances of Cultural Diversity: A Citizen Approach". En HEDETOFT y HJORT (2002), pp. 152-177.
- TURNER, Paul. (1959) "The Reverse of Vahlen", *The Classical Quarterly*, vol. 9, nº 2, pp. 207-215.
- TYRELL, Wm. Blake y BENNETT, Larry J. (2008-2009) "Sophocles's Enemy Sisters. Antigone and Ismene", *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, vol. 15/16, 2008-2009, pp. 1-10.
- VAN COILLIE, Geert. (2008) "Antigone: Mimetic violence, tragedy and ethics", *Ethical Perspectives*, vol. 15, nº 1, pp. 81-102.
- VELLACOTT, P. H. (1967) "The Chorus in 'Oedipus Tyrannus'", *Greece & Rome*, vol. 14, nº 2, pp. 109-125.
- ____ (1971) *Sophocles and Oedipus*, Macmillan, Londres.
- VENEMA, Henry Isaac. (2000) *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, State University of N.Y. Press, New York.
- ____ (2002) "Oneself as another or Another as oneself?", *Literature & Theology*, Vol. 16, nº 4, pp. 410-426.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1988) "Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Oedipe Roi". En VERNANT y VIDAL-NAQUET (1988), pp. 23-53.
- VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL-NAQUET, Pierre. (1988) *Oedipe et ses mythes*, Complexe, Bruselas.
- VESEY, Godfrey. (1977), *Personal Identity: A Philosophical Analysis*, Cornell University, Ithaca (N.Y.).
- WALZER, Michael. (2004) *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, Antonio Machado, Madrid.
- WANKUN VIGIL, Daniel. (1997a) "La religión en Wittgenstein. Estudio de las Clases sobre creencia religiosa", *Ciencia Tomista*, Vol. 124 (403), nº 2, pp. 286-318.
- ____ (1997b) "Todos Iguales. Todos diferentes. Ensayo sobre el conflicto moderno entre universalidad y diversidad", *Revista Teológica Limense*, vol XXXI, pp.67-94.
- ____ (2000a) "El principio de Metamorfosis. Aporte desde el discurso mítico a la tarea contemporánea de reconstrucción del sujeto", *Estudios Filosóficos*, nº 141, pp. 201-260.

- ____ (2000b) “La ética discursiva y la interculturalidad”, *Ciencia Tomista*, Vol. 127 (413), nº 3, pp. 549-567.
- ____ (2003a) “Las Heroínas de Lars von Trier. Reflexiones sobre la violencia, el sufrimiento y la muerte desde América Latina”, en AA.VV. (2003), pp. 197-212.
- ____ (2003b) “JACQUES, Francis. De la textualité. Pour une textologie générale et comparé”. Recensión bibliográfica. *Estudios Filosóficos*, vol. LII, nº 151, pp. 587-589.
- ____ (2004) “La Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú. Un caso de recuperación de la dignidad a través de la palabra”, en AA.VV. (2004), pp. 217-225.
- ____ (2006) “Identidades perdidas en un mundo cambiante. Entre la memoria y el olvido”, en AA.VV. (2006), pp. 15-49.
- WATANABE, José. (2008a) *Poesía completa*, Pre-Textos, Madrid-Buenos Aires-Valencia
- ____ (2008b) “Antígona. Versión libre de la tragedia de Sófocles (2000)”, en ID., (2008a), pp. 241-294.
- WHITEBOOK, Joel. (1999) “Freud, Foucault and ‘the dialogue with unreason’”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 25, nº6, pp. 29-66.
- WHITMARSH, Tim. (2004) *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford University Press, Oxford.
- WILKES, Kathleen V. (1988) *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Clarendon Press, Oxford.
- WILLIAMS, Robert R. (2008) “Ricoeur on Recognition”, *European Journal of Philosophy*, vol. 16, nº3, pp. 467-473.
- WILTSHIRE, Susan Ford. (1976) “Antigone’s disobedience”, *Arethusa*, vol. 9, nº1, pp. 29-36.
- WINKLER, Kenneth P. (1991) “Locke on Personal Identity”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 29, nº 2, pp. 201-226.
- WOLFRAM, Sybil. (1974) “Hume on Personal Identity”, *Mind*, vol. 83, nº 332, pp. 586-593.
- WOOD, David. (1979) “Hume on Identity and Personal Identity”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 57, nº 1, pp. 69-73.
- ZAMORA, José María (Ed.) (2009) *La amistad en la filosofía antigua*, UAM, Madrid.

RECONOCIMIENTOS

*“A veces piensas durante mucho tiempo y no llegas a nada.
A veces no piensas nada y todo aparece allí al instante.
A veces esperar es mejor que trabajar”*

Stefan Hertmans, *El silencio de la tragedia*

En noviembre de 2001 iniciaba las clases presenciales del Doctorado. Esto no hubiera sido posible sin la ayuda –en un primer momento a la distancia, y después ya *in situ*- de Rafael Larrañeta, posteriormente profesor y mi asesor inicial del trabajo de investigación. Mi reconocimiento por todo lo que me brindó en el corto tiempo que le conocí.

Reconocimiento a quienes han dispuesto de los medios materiales para poder llevar adelante este trabajo: La Orden de Predicadores –la Curia Provincial y las Comunidades en Perú, Canadá y España en las que he vivido de forma más estable o más esporádicamente en estos años. Una especial mención a la Comunidad del Olivar, que me ha permitido poder dedicarme en exclusividad a la labor de la tesis.

La tesis recoge inquietudes desde mis iniciales años de bachillerato y licenciatura en Filosofía, que se han ido plasmando también en una serie de escritos que van desde 1997 hasta el 2006. Mi reconocimiento a todos aquellos que han compartido sus inquietudes sobre estos diferentes temas, y me han ayudado a reformular y ampliar mis horizontes. Especial mención a los Coloquios del Instituto Pedro de Córdoba – institución hoy desaparecida- donde la interdisciplinariedad me ha enriquecido enormemente.

A Miguel Marinas, mi asesor en este trabajo de tesis, por sus valiosas sugerencias en el plano académico y por su aliento y empeño para que este día haya llegado de la forma más pronta. Mi reconocimiento a una persona que sigue empeñada en que vale la pena esto que puede ser pensado como una actividad prescindible en nuestras sociedades modernas. Su originalidad en este sentido ha sido siempre motivo de admiración.

Habría mucho más, y muchos más a quién reconocer su importancia para que esto haya sido posible. Incluso uno puede darse cuenta un poco tarde de a quién realmente le debe tal o cual cosa. Como los autores de tantos y tantos libros sumamente sugerentes para esta temática, y que he podido asimilar en un porcentaje muy pequeño. Me reconozco en deuda de todos ellos, y siento que a mucho he traicionado presentándolos de forma poco clara, o tergiversada o errónea. Reconozco igualmente la culpa en esto.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	2
o. INTRODUCCIÓN	
0.1. PANORAMA ACTUAL: PERTINENCIA DEL TEMA DE LA IDENTIDAD Y DEL RECONOCIMIENTO	7
0.2. LA MIRADA POSMODERNA: UN RETORNO IRÓNICO, NO INOCENTE AL PASADO	8
0.3. LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA: LA TRAGEDIA COMO MEDIO PARA FILOSOFAR	9
0.4. LA TRAGEDIA GRIEGA	10
0.5. EDIPO Y ANTÍGONA	13
CAPÍTULO 1 SOBRE LA IDENTIDAD	15
1.1. EL RECORRIDO DE UNA PROBLEMÁTICA	15
1.2. MENTE Y CEREBRO: EL LEGADO DE LA TRADICIÓN ANGLOSAJONA	15
1.2.1. El Criterio físico	16
1.2.2. El Criterio psicológico	18
1.3. EL GIRO PRAGMÁTICO Y TEXTUAL DE LA IDENTIDAD: FRANCIS JACQUES	20
1.3.1. Identidad personal	20
1.3.2. La estructura de la identidad personal	21
○ La comunicación	22
○ La relación interlocutiva	23
○ El Otro	24
○ EL Ego	26
1.3.3. El diálogo referencial	27
1.3.4. La personalidad	29
1.3.5. La textualidad	30
1.4. MEMORIA, NARRACIÓN Y PROMESA	32
1.4.1. La identidad narrativa	32
1.4.2. La ética narrativa	35
○ La vida buena	37
○ ... Con y para el otro...	37
○ ... en instituciones justas	39
1.4.3. La atestación	41
1.4.4. Estrategias narrativas en la construcción de la identidad	42
1.5. PSIQUE, CULTURA Y SOCIEDAD: LAS MÚLTIPLES IDENTIDADES	44
1.5.1. La identificación	44
1.5.2. Naturaleza y cultura. La identidad en la etnología	50
1.5.3. La identidad racional y la identidad comunicativa	54
1.5.4. Contextos, mapas, tiempos y figuras: Contarse y Extrañarse	60
1.5.4.1. La identidad contada	60
1.5.4.2. La identidad extrañada	63

CAPÍTULO 2	SOBRE EL RECONOCIMIENTO	67
2.1. PROFUNDIZANDO EN UN CONCEPTO		67
2.2. EL ITINERARIO DE PAUL RICOEUR:		
EL RECONOCIMIENTO COMO GRATUIDAD		67
2.2.1. Recorriendo un itinerario		67
2.2.2. Reconocimiento como identificación		68
2.2.3. Reconocerse a sí mismo		71
2.2.4. El reconocimiento mutuo		73
2.2.5. La Mutualidad		76
2.3. EL MULTICULTURALISMO DE TAYLOR:		
RECONOCIMIENTO Y AUTENTICIDAD		79
2.3.1. La identidad		79
2.3.2. Individualismo y autenticidad		82
2.3.3. Reconocimiento y autenticidad		83
2.3.4. Etnocentrismo y Ética discursiva		87
2.4. LAS LUCHAS DE AXEL HONNETH:		
RECONOCIMIENTO Y MENOSPRECIO		91
2.4.1. La <i>Annerkennung</i> hegeliana y su actualización		91
2.4.2. Los tres tipos de Reconocimiento		95
2.4.3. Formas de menosprecio		97
2.4.4. Reconocimiento e ideología		99
2.4.5. Lucha y Paz.		
Consideraciones de Ricoeur a la obra de Honneth		101
2.4.6. Reconocimiento o Redistribución: Honneth vs. Fraser		102
2.5. A MODO DE CONCLUSIÓN		104
2.5.1. El reconocimiento como un proceso complejo, no unitario		105
2.5.2. El reconocimiento como un proceso objetivo/subjetivo		105
2.5.3. El reconocimiento como un proceso abierto		
a las diferencias y a las propias identidades		105
2.5.4. El reconocimiento como un proceso dialógico,		
narrativo e intersubjetivo		106
CAPÍTULO 3	EDIPO: ENTRE LA MEMORIA Y EL OLVIDO	107
3.1. EL CAMINO DE EDIPO		107
3.2. HACIENDO MEMORIA		107
3.2.1. Una narración <i>sui generis</i>		107
3.2.2. Aristóteles		112
3.2.3. Sigmund Freud		115
○ Edipo y el pensamiento trágico		116
○ Edipo y la búsqueda de identidad		117
○ El psicoanálisis y la sicología narrativa		119
3.2.4. Michel Foucault		121
3.2.5. Recogiendo los pedazos		124
3.3. PERSIGUIENDO UNA IDENTIDAD		124
3.3.1. A la búsqueda de un método: El espectador		124
3.3.2. Construyendo a Edipo		126

i) Memoria	126
ii) Alteridad	130
o El mensajero de Corinto	130
o El pastor de Layo	132
iii) Poder	133
iv) Búsqueda	134
o La búsqueda de sus orígenes	135
o La búsqueda de la curación del pueblo	135
o La búsqueda del asesino de Layo	135
o La búsqueda del conspirador	138
o La búsqueda del testigo	138
o La búsqueda de los padres de Edipo	140
3.4. RECONSTRUYENDO A EDIPO	141
3.4.1. Diálogo	141
3.4.2. Testigo	144
3.4.3. Cuerpo	146
3.4.4. Intimidad	148
• Edipo niño	149
• Edipo esposo	150
• Edipo padre	151
3.4.5. Una identidad metamórfica: Constitución e identidades múltiples	152
CAPÍTULO 4. ANTÍGONA: ENTRE LA GRATUIDAD Y LA VIOLENCIA ...	155
4.1. ¿POR QUÉ ANTÍGONA Y NO SÓLO EDIPO?	155
4.1.1. Vacíos por cubrir	155
o El olvido	155
o El silencio	156
o La violencia	156
4.1.2. Camino a recorrer	156
4.2. ESTRUCTURA E INTERPRETACIONES	157
4.2.1. La estructura de la <i>Antígona</i>	157
4.2.2. Algunas interpretaciones significativas	159
4.2.2.1. La lucha por el reconocimiento propuesta por Hegel	159
4.2.2.2. La <i>Antígona</i> vista por las mujeres	163
o <i>Antígona</i> o el olvido de Eros. La lectura de Martha Nussbaum	163
o Tránsito, subversión y performatividad La <i>Antígona</i> de Butler	165
4.2.2.3. Más allá del deseo, más allá de Edipo. La visión de Lacan	169
4.3. RELEYENDO A ANTÍGONA	171
4.3.1. Las mujeres de la <i>Antígona</i>	172
• Ismene	172
• Eurídice	176
• <i>Antígona</i>	177

4.3.2.	El des(orden) caótico de Antígona	179
•	El des(orden) social: familia y Estado	179
•	El des(orden) sexual: el entierro y la transgresión de roles	181
•	El des(orden) político: desobediencia civil.....	183
4.4.	PRESENCIA, DECIR VERDADERO Y GRATUIDAD.....	186
4.4.1.	La presencia de los muertos: superando el olvido	187
•	El triple entierro de Polinices	187
•	El reconocimiento del otro: el vínculo	189
•	El juego de las objeciones	190
4.4.2.	El discurso de la franqueza: venciendo el silencio.....	194
4.4.3.	La gratuidad. Más allá de la violencia mimética	198
•	La teoría mimética de René Girard	199
•	Entre hermanos. Etéocles y Polinices	200
•	Entre hermanas: Antígona e Ismene	201
•	Antígona como chivo expiatorio.....	201
•	El fin de la violencia. El fin de la rivalidad mimética	202
4.4.4.	El reconocimiento mutuo: gratuidad y alteridad.	
CAPÍTULO 5	DERIVACIONES ÉTICO-POLÍTICAS	206
5.1.	RELACIONES ENTRE ONTOLOGÍA, EPISTEMOLOGÍA, ÉTICA Y POLÍTICA ...	206
5.2.	HACIA UNA ÉTICA DE LA DIGNIDAD	207
5.2.1.	Dignidad de ser quien se es	208
5.2.2.	Recuperación narrativa de la dignidad	209
•	La CVR: Antecedentes históricos	210
•	Objetivos de la CVR	210
•	Audiencias públicas	211
•	Memoria colectiva	212
•		
5.3.	HACIA UNA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO DE LAS DIFERENCIAS....	214
5.3.1.	Reconocimiento de las diferencias	215
○	Reconocimiento	215
5.3.2.	Narrativas de reconocimiento.....	217
CONCLUSIONES FINALES	221	
NARRATIVAS DE IDENTIDAD Y DISCURSOS DE RECONOCIMIENTOS.....	221	
POLÍTICAS DE IDENTIDAD Y DE RECONOCIMIENTO.....	224	
Promoción de una identidad multiforme y metamórfica	224	
Defensa de las identidades con desigualdad		
de oportunidades en su reconocimiento público	224	
Políticas de cuidado del cuerpo,		
como parte constitutiva de la identidad	224	
Políticas de la memoria y del olvido	225	
Políticas de gratuidad	225	
MIRANDO MÁS ALLÁ DE LA IDENTIDAD Y EL RECONOCIMIENTO	225	
BIBLIOGRAFÍA CITADA	229	
RECONOCIMIENTOS	246	
ÍNDICE	247	